QUELLEN UND STUDIEN ZUR GESCHICHTE
DES ÖSTLICHEN EUROPA
BAND 43

BEGRÜNDET VON MANFRED HELLMANN,
WEITERGEFÜHRT VON ERWIN OBERLÄNDER,
IN VERBINDUNG MIT DEM
VORSTAND DES VERBANDES
DER OSTEUROPAHISTORIKER e.V.
HERAUSGEGEBEN

VON

HELMUT ALTRICHTER

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1995

Hp21 A-7
16

EKKEHARD KRAFT

Moskaus griechisches Jahrhundert

RUSSISCH-GRIECHISCHE BEZIEHUNGEN UND METABYZANTINISCHER EINFLUSS 1619–1694

1P226
UNIVERSITÄT GRAZ
Institut für Geschichte
Inv. Nr. 19.298
Signatur

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1995

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Kraft, Ekkehard:
Moskaus griechisches Jahrhundert : russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss 1619 - 1694 / Ekkehard Kraft. - Stuttgart : Steiner, 1995
(Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa ; Bd. 43)
Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1991
ISBN 3-515-06656-X
NE: GT

ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 1995 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg.
Printed in Germany

ТК-9696
Рос. национальная библиотека
Санкт-Петербург
1996 ИК 1015/7

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist die überarbeitete und leicht ergänzte Fassung meiner im Juni 1991 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster unter demselben Titel angenommenen Dissertation. Wie immer, wenn ein wissenschaftliches Vorhaben glücklich zu seinem Ende gelangt ist, gilt es, jenen zu danken, die ihren Teil hierzu beigetragen haben. Dazu gehört zu allererst mein Doktorvater und langjähriger Lehrer, Prof. Dr. Frank Kämpfer, der die Arbeit mit stetigem Interesse, Ratschlägen und der kritischen Lektüre einzelner Entwürfe begleitete, wobei er mich weder durch zu starke Gängelung einengte noch umgekehrt die Verpflichtungen, die mit der Betreuung einer Dissertation verbunden sind, geringschätzte.

Der Titel eines zweiten Doktorvaters gebührt Prof. Dr. Boris L. Fonkič für seine herzliche und gründliche Betreuung während eines Forschungsaufenthalts des Verfassers in Moskau; des gleichen dafür, daß er mir noch nicht veröffentlichte Arbeiten aus seiner Feder im Manuskript zugänglich machte und jederzeit seine stupenden Kenntnisse der griechisch-russischen Beziehungen zur Verfügung stellte. In diesem Zusammenhang sei auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die ein Stipendium der Akademie der Wissenschaften der UdSSR vermittelte und mir damit 1988 jenen viermonatigen Aufenthalt zur Materialsammlung in Moskauer und Leningrader Bibliotheken möglich machte, herzlich gedankt.

Für die mehrfache kritische Lektüre des Manuskripts und den Beitrag wertvoller Hinweise habe ich Herrn Priv.-Doz. Dr. Peter Plank (Würzburg) zu danken. Erhellend waren auch die Gespräche mit Prof. Dr. Athanasios E. Karathanasis (Thessaloniki), nicht zuletzt in der Sommerfrische des Pilion-Gebirges. Für ein informatives und hilfreiches Gespräch im Frühstadium dieser Arbeit danke ich Herrn Prof. Dr. Edgar Hösch (München), desgleichen Frau Olga A. Belobrova (St. Petersburg). Herrn Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis sei für die Übernahme des Koreferats bei der Begutachtung der Dissertation gedankt.

Frau Olga Alexandropulu (Athen) danke ich für den Einblick in ihr unveröffentlichtes Manuskript "Ἡ ἱστορία τῆ Ρωσσίας σὲ ἔργα Ἑλλήνων λογίων τοῦ 17ου αἰώνα", Herrn Hermann Müller M. A. für den Einblick in seine Magisterarbeit über "Italienisch-russische Beziehungen im 17. Jahrhundert", die noch manchen Literaturhinweis erbrachte. Herrn Prof. Dr. Helmut Altrichter als Vorsitzendem des Verbandes der Osteuropa-Historiker danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa".

Zu guter Letzt sei jenen gedankt, die sich der harten Fron des

Korrekturlesens unterzogen haben, Herrn Dr. Christian Albrecht, Dr. Gerfrid Müller, Christian Rolke M. A., cand. phil. Vasilios P. Vertudakis sowie meinem Bruder. Herrn Raoul Motika M. A. sei für seine Hilfsbereitschaft beim Computerausdruck gedankt.

Alle haben letztendlich dazu beigetragen, daß nicht die ganze Last der Arbeit auf den Schultern des Verfassers ruhte, für die er allerdings allein die Verantwortung zu übernehmen hat.

Dossenheim, im Januar 1995 Ekkehard Kraft

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG 10

2. DIE GRIECHEN UNTER DER TÜRKENHERRSCHAFT
2.1. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die orthodoxe Millet 22
2.2. Die Finanzen des Patriarchats und der Kirche 26
2.3. Das Bildungswesen 28
2.4. Das Osmanische Reich im 17. Jahrhundert 33

3. DIE BEGEGNUNG VON GRIECHEN UND RUSSEN IM 17. JAHRHUNDERT
3.1. Typologie der Kontakte 35
3.1.1. Das Wesen der Kontakte und die beteiligten Gruppen 35
3.1.2. Der Verlauf der Reisen 38
3.1.3. Mißbräuche 42
3.1.4. Moskau als Ort der Emigration 43
3.2. Das Bild vom anderen: die russisch-griechischen Heterostereotypen 47
3.2.1. Die Russen über die Griechen 47
3.2.2. Die Griechen über die Russen 53

4. DER POLITISCHE ASPEKT DER GRIECHISCH-RUSSISCHEN BEZIEHUNGEN
4.1. Das politische Beziehungsfeld von Griechen und Russen 56
4.1.1. Das Entstehen einer Hoffnung auf Befreiung durch Moskau bei den Griechen nach dem Fall Konstantinopels 56
4.1.2. Die erste Phase politischer Zusammenarbeit zwischen Griechen und Russen: Bemühungen um ein russisch-osmanisches Bündnis 61
4.1.3. Die Rückkehr zum ursprünglichen anti-osmanischen Muster 67
4.1.4. Die griechischen Bemühungen um die Vereinigung der Ukraine mit Moskau 69
4.1.5. Das "Slovo ponuždaemoe" des Athanasios Patelaros 74
4.1.6. Die Prophezeiungen 77
4.1.7. Die Öffnung Moskaus für die griechischen Vorschläge 79
4.1.8. Der russisch-türkische Krieg von 1677-1681 84
4.1.9. Dositheos Notaras und Moskau 85
4.1.10. Der Fall des Katharinenklosters als Exempel 89
4.1.11. Der Übergang zur Außenpolitik Peters I. 90
4.2. Der russische Zar als der ökumenische Herrscher 92

4.2.1. Die Titulatur 92
4.2.2. Der Zar als "neuer Konstantin" 96
4.2.3. Moskau, das (vorübergehende) neue Konstantinopel 98
4.2.4. Byzanz als Vorbild für innenpolitische Reformen: Das Projekt einer Rangtabelle nach byzantinischem Muster 101

5. KIRCHE UND KULTUR
5.1. Die Gräzisierung der russischen Kirche 104
5.1.1. Die Korrekturbedürftigkeit der kirchlichen Bücher 104
5.1.2. Der Fall des Archimandriten Dionisij 105
5.1.3. Die Öffnung zur griechischen Autorität unter Filaret 107
5.1.4. Stagnation unter Ioasaf 109
5.1.5. Die Öffnung der 1640er Jahre 110
5.1.6. Das Zweifingerkreuz 114
5.1.7. Der Anstoß zu den Reformen 117
5.1.8. Nikon wird Patriarch 119
5.1.9. Der Grieche Arsenios 120
5.1.10. Epifanij Slavineckij 125
5.1.11. Die Vorbereitung der Reformen 126
5.1.12. Die Veränderungen des Ritus 132
5.2. Die Auseinandersetzung zwischen Patriarch Nikon und Aleksej Michajlovič 136
5.2.1. Die Genese des Konflikts 136
5.2.2. Paisios Ligaridis 142
5.2.3. Die Vorbereitungen für eine "ökumenische" Synode 145
5.2.4. Die Synode von 1666/67 und das Urteil über Nikon 150
5.2.5. Die Regelung der inneren Fragen der russischen Kirche 151
5.3. Die Auseinandersetzung zwischen der griechischen und der lateinischen Partei 155
5.3.1. Die Verhältnisse zu Beginn der 1670er Jahre 155
5.3.2. Patriarch Ioakim 156
5.3.3. Die griechische Partei 157
5.3.4. Simeon Polockij als Vertreter der lateinischen Partei 159
5.3.5. Die Verschärfung des Konflikts zwischen der griechischen und der lateinischen Partei 161
5.3.6. Die erste Phase des Eucharistiestreits 164
5.4. Die Schulfrage 167
5.4.1. Das Projekt einer höheren Schule (Akademie) in Moskau 167
5.4.2. Die Brüder Lichudis 175
5.4.3. Die zweite Phase des Eucharistiestreits und der Sieg der griechischen Partei 176
5.4.4. Die Gründung der Akademie 178
5.4.5. Das Ende der Akademie und des griechischen Einflusses 180

6. AUSBLICK 184

LITERATURVERZEICHNIS 188

GLOSSAR 214

INDEX 217

1.EINLEITUNG

"Die Tatsache, daß im 17. Jahrhundert griechische Elemente mit erneuter Gewalt in das Moskauer Reich eindringen, ist allbekannt. Man pflegt jedoch diese Erscheinung nur auf kirchenhistorischem Gebiet gebührend zu beachten und übersieht meistens, daß die 'griechische Reform' unter dem Caren Aleksej Michajlovič und dem Patriarchen Nikon zwar das am meisten hervorstechende und auch das bedeutendste, aber keineswegs das einzige Moment war, in welchem der Einfluß byzantinischer Ideen und Einrichtungen auf das Moskauer Reich der späteren Zeit zum Ausdruck kam; oder man betrachtet die Kultureinflüsse, die dem Moskauer Reich im 17. Jahrhundert aus dem griechischen Orient über Kleinrußland zuströmten, nur als eine sekundäre Erscheinung neben den Entlehnungen aus dem Westen.

Es muß einer umfassenderen Arbeit vorbehalten bleiben, die Tragweite des griechischen Problems für das Moskauer Reich im 17. Jahrhundert zu verfolgen und in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Äußerungsformen darzustellen."[1]

Mit diesen Worten wies Georg Ostrogorskij 1933 auf das Phänomen einer zweiten Byzantinisierung hin, die Moskau[2] im 17. Jahrhundert erfaßte und ein neuer Impuls, nicht ein Ausläufer des älteren byzantinischen Erbes war[3]. Das Moskauer Reich nach 1453 bzw. 1459, als mit der Autokephalie der Moskauer Metropolie das seit der Christianisierung der Rus' bestehende jurisdiktionelle Band zu Konstantinopel zerschnitten wurde, war kein "Byzance après Byzance", wie es Iorga für das Griechentum im Osmanischen Reich und die rumänischen Fürstentümer dargestellt hat. Die Griechen waren für Moskau seit der Union von Ferrara-Florenz keine unangefochtenen Vorbilder mehr. Das antilateinische Mißtrauen, das sie einst die Russen gelehrt hatten, kehrte sich nun gegen sie, die vermeintlich Unierten. Im engen Zusammenwirken religiöser und politischer Motive bemühte sich Moskau um die Schaffung einer eigenen Tradition, die die Unabhängigkeit von den Griechen und die Bedeutung des Moskauer Reiches als Hort des wahren orthodoxen Glaubens betonen sollte.

In diesem Zusammenhang entstand die Vorstellung von Moskau als dem Dritten Rom. Ursprünglich sollte diese Auffassung, wie sie von Filofej von Pskov als erstem formuliert wurde, die Furcht derje-

1 Ostrogorskij S. 87.

2 Was die Frage betrifft, ab wann man von "Rußland" sprechen kann, so lassen sich gerade im 17. Jahrhundert sich gute Gründe dafür finden, beide Termini, "Rußland" und "Moskauer Reich" nebeneinander zu gebrauchen; diesbezüglich sei auf Handbuch S. 1 verwiesen.

3 Auch für Dmitrij Obolenskij endete mit dem 17. Jahrhundert Rußlands byzantinisches Erbe (Obolensky S. 56). Allerdings liegt für ihn der Schwerpunkt vor dem Ende des 15. Jahrhunderts; für das 17. Jahrhundert sieht er nur einen begrenzten Einfluß; zu den verschiedenen Gräzisierungswellen in Moskau s. Hösch, Byzanzidee S. 10.

nigen zum Ausdruck bringen, die das letzte ihrem Verständnis nach christliche (d. h. orthodoxe) Reich bewohnten. Ein Viertes Rom konnte es nicht geben, weil es kein weiteres orthodoxes Reich gab und folglich das Ende des Dritten Rom zugleich das Ende der Welt bedeutet hätte[4]. Für den Moskauer Staat bedeutete ein solches Selbstverständnis jedoch nicht per se die Übernahme des byzantinischen Erbes mit all seinen Implikationen, wie dies die weit verbreitete popularisierte Vorstellung vom Dritten Rom behauptet. Vielmehr bemühte man sich, eine eigene Tradition zu entwickeln und machte dabei vielerorts Anleihen. So erfolgte der Anstoß zur Übernahme des Doppeladlers als großfürstliches Wappen von seiten Habsburgs, auch wenn die ikonographische Ausgestaltung mehr nach byzantinischen Vorbildern geriet; weder die Ehe Ivans III. mit Sofia-Zoi Paläologina noch die Abschüttelung des Tatarenjochs 1480 waren für die Übernahme ausschlaggebend gewesen. Ebenso folgte das wichtige Zeremoniell für den Empfang ausländischer Gesandter habsburgischem Vorbild[5]; in der Architektur war italienischer Einfluß stark. Eine direkte Anleihe bei Byzanz war dagegen die Krönung des Thronfolgers noch zu Lebzeiten des alten Herrschers (so 1498 im Falle Ivans III. und seines Enkels Dmitrij)[6]. "Man suchte und fand seine Vorbilder dort, wo dies jeweils zweckmäßig schien"[7]. Im Stufenbuch (Stepennaja Kniga), der in den 1560er Jahren verfaßten Darstellung der russischen Geschichte im Sinne der offiziellen Moskauer Historiographie, bemühte man sich, den Anteil der Griechen an der Christianisierung der Rus' durch die Umarbeitung alter Legenden zu marginalisieren und, neben der Herausarbeitung einer apostolischen Herkunft der russischen Kirche, die Rolle Großfürst Vladimirs hervorzuheben. Ivan IV. knüpfte in seinem herrscherlichen Selbstbewußtsein keineswegs an das Erbe seiner griechischen Großmutter, der (unierten) Nichte des letzten byzantinischen Kaisers an, bei der nicht einmal die Thronrechte des untergegangenen Reiches lagen[8], sondern an die konstruierte Herkunft vom römischen Imperator Augustus[9]. Metropolit Makarijs Große Lesemenäen und der Stoglav vollendeten die Nationalisierung des russischen kirchlichen, politischen und kulturellen Lebens[10]. Der ideelle universale

4 Nitsche, Griechen S. 92 ff.; Hösch, Probleme S. 260.

5 Savva S. 176 ff., Alef, Adoption, insbesondere S. 11 f.; Hellmann S. 332 ff.

6 Nitsche, Moskau S. 346.

7 Nitsche, Griechen S. 89.

8 Hellmann S. 322 ff.; Nitsche, Moskau S. 347.

9 Nitsche, Griechen S. 41 ff., 73 ff; ders., Translatio S. 323 ff., 336 f.

10 Onasch S. 53, Stökl, Geschichte S. 230 f. Von der reichen Literatur zur Ideologie von Moskau als dem Dritten Rom und der Entwicklung im 16. Jahrhundert sei hier, neben Schaeder und Kämpfer, Rußland auf Hösch, Rom-Idee verwiesen, wo sich die wichtigste Literatur findet. Der bislang weitgehend unkritisch übernommene Topos von Moskau dem Dritten Rom als Erbe und Rechtsnachfolger des Byzantinischen Reiches wurde in der Forschung seit längerem schon in Frage gestellt, aber erst Peter Nitsche hat diese Ergebnisse in mehreren Aufsätzen zu einer in

Herrschaftsanspruch der byzantinischen Kaiser hingegen fehlte[11].

Letzter Schritt dieser russischen Verselbständigung und zugleich erster Schritt zurück in die Welt der griechisch geprägten Gesamtorthodoxie war 1589 die Errichtung des Moskauer Patriarchats[12]. Sucht man nach einem Ausgangspunkt für die zweite Byzantinisierung Rußlands, dann bietet sich dieses Jahr an. Hier war nicht mehr die Rede davon, daß das Zweite Rom gefallen war[13]. Moskau, dessen Selbstbewußtsein in den anderthalb Jahrhunderten zuvor beträchtlich zugenommen hatte, gab sich nun mit dem fünften Platz in der Rangordnung der Patriarchate nach Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem zufrieden. Den angestrebten dritten Platz wollten ihm die Griechen nicht zugestehen. Dennoch ist Moskaus griechisches Jahrhundert erst auf das 17. Jahrhundert anzusetzen.

Ključevskij definiert das 17. Jahrhundert in seinem "Kurs russkoj istorii"[14] durch die Daten 1613-1689, diesen Rahmen halten auch spätere Arbeiten ein[15]. 1613 war das Jahr der Thronbesteigung Michail Fedorovičs, des ersten Romanov-Zaren, die nach der Zeit der Wirren eine merkliche Zäsur setzte. 1689 übernahm Peter I., wenngleich seit 1682 schon gekrönter Zar, nach der Ausschaltung seiner Halbschwester Sofija Alekseevna die eigentliche Herrschaft über das Reich. Der Bruch mit dem von ihm entschieden abgelehnten byzantinischen Vorbild[16] erfolgte endgültig aber erst seit 1696, als die Zeit seines persönlichen Regiments begann. Im Großen und Ganzen läßt sich "Moskaus griechisches Jahrhundert" mit einer leichten Verschiebung in diesen Rahmen einfügen: Die Wiederaufnahme griechisch-russischer Beziehungen erfolgte im Jahr 1619 im Zusammenhang mit dem Besuch des Jerusalemer Patriarchen Theofanis, der Filaret Nikitič, den Vater des jungen Zaren Michail, als neuen Moskauer Patriarchen inthronisierte und damit die Epoche des metabyzantinischen Einflusses eröffnete.

Der westliche Einfluß im Moskauer Reich beschränkte sich anfangs auf den technisch-militärischen Bereich, nahm aber langsam an Intensität zu[17]. Ironischerweise waren es nicht selten auch Griechen, die ihre Bildung in Westeuropa erworben hatten und das Moskauer Reich neben griechischem auch mit westlichem Gedankengut bekannt machten; noch mehr jedoch Ukrainer, die seit der Mitte des Jahrhunderts verstärkt an Bedeutung gewannen. Zu einer richtigen Auseinandersetzung zwischen westlich-lateinischer und östlich-griechischer Ausrichtung sollte es aber erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kommen. Das Ende war mit dem Jahre 1694 erreicht, als die beiden griechischen Brüder Ioannikios und Sofronios

sich stimmigen neuen Sichtweise der Problematik verbunden.

11 Hellmann S. 342; Nitsche, Moskau S. 349 f.
12 Onasch S. 65.
13 Nitsche, Moskau S. 352 f.
14 Der 3. Teil von Ključevskijs Werk.
15 So Hans-Joachim Torke, Die staatsbedingte Gesellschaft im Moskauer Reich. Leiden 1974 oder Handbuch S. 24.
16 Wittram, Religion S. 113; Uspenskij, Zar S. 153.
17 Handbuch S. 85

Lichudis, die Begründer der griechisch-slawischen Akademie in Moskau, diese verlassen mußten und die "griechische Partei" damit ihre letzte Bastion verlor.

Die bewußte Öffnung zur alten byzantinisch-griechischen Tradition war ein kultureller Reflex, der aus der gerade überstandenen existentiellen Bedrohung des orthodoxen Landes durch den westlichen Katholizismus in Gestalt Polens verstanden werden muß. Bei der Überwindung der Folgen der Smuta suchte man sich an einem nicht kompromittierten Vorbild zu orientieren. Patriarch Filaret, der Vater des Zaren Michail Fedorovič und eigentliche Lenker der Politik in jener Zeit, leitete diese zweite Byzantinisierung ein. In den 1640er Jahren verstärkten sich diese Tendenzen und gewannen für die innere wie äußere Geschichte Rußlands erhebliche Bedeutung. Im kirchlich-religiösen Sektor waren die Auswirkungen der Regräzisierung die spektakulärsten und sind deshalb am meisten bekannt. Die "griechische Partei" in Moskau bestand aber nicht allein aus Nikon, auch wenn er ihr rücksichtslosester Vertreter war. Bereits zur Zeit seines Vorgängers Iosif war die Ausrichtung am griechischen Vorbild vorangetrieben worden. Noch unter Filaret hatte man in Einzelfällen Korrekturen liturgischer Texte anhand griechischer Vorlagen vorgenommen. Eindeutig ist in jeder Hinsicht die große Rolle, die Griechen als Ratgeber und Sachverständige in jenen Jahren spielten.

Der griechische Einfluß erstreckte sich jedoch nicht allein auf die kirchliche Sphäre. Parallel zur expansiven Machterweiterung Moskaus waren die Erwartungen der unter osmanischer Herrschaft lebenden Orthodoxen, insbesondere der Griechen, an den Zaren gewachsen. Die Kollektenreisen griechischer Kleriker nach Rußland verbanden sich häufig mit politischen Anliegen. Anfänglich stand die Abwehr des Katholizismus, der die Orthodoxie auf verschiedenste Art und Weise zur Union zu drängen suchte, später die mit der Expansion des Moskauer Reiches möglich erscheinende Befreiung von der muslimischen Herrschaft als Motiv hinter der Außenpolitik griechischer Patriarchen und Bischöfe. In ihren Augen hatte der russische Herrscher als "ökumenischer Zar" die Nachfolge der byzantinischen Kaiser angetreten. Diese Einschätzung durch die Griechen sollte nicht ohne Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Zaren bleiben.

Es war die im 19. Jahrhundert einsetzende Beschäftigung der russischen Historiographie mit dem Raskol, die ihr Augenmerk auf die Problematik des griechischen Einflusses bzw. der russisch-griechischen Beziehungen im 17. Jahrhundert lenkte. Nikolaj F. Kapterevs wissenschaftliches Lebenswerk war diesen beiden Komplexen gewidmet. In seiner Monographie "Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoku v 16 i 17 stoletjach", die auf zahlreichen Einzeluntersuchungen des Autors basiert, versucht er, einen systematisierenden Überblick zu geben; bis heute stellt sie ein Standardwerk dar. Weitere wichtige Arbeiten stammen von Sergej A. Belokurov,

Sergej N. Brailovskij, Aleksandr V. Gorskij, Vladimir S. Ikonnikov und Pavel F. Nikolaevskij. Dieser Beitrag der russischen Forschung vor der Oktoberrevolution ist in quantitativer wie qualitativer Hinsicht bedeutend. Da ihre Arbeiten in ausgiebiger Weise aus den Quellen zitieren, sind sie zugleich wertvolle Editionen. Nach der Revolution brach das Interesse der russischen Historiographie an diesem Thema aus ideologisch bedingten Gründen ab, da griechische Einflüsse nach der gängigen Auffassung nicht dem "Fortschritt" gedient haben konnten[18]. Deshalb stammt die Mehrheit der Literatur zum Thema aus dem 19. Jahrhundert. Bei allen Verdiensten, die sich die vorrevolutionäre russische Historiographie um dieses Thema erworben hat, muß darauf hingewiesen werden, daß sie nicht ganz frei von nationalen Vorurteilen war[19]. In noch stärkerem Maße finden sich Vorurteile (nun vor allem ideologischer Natur) bei Autoren der sowjetischen Zeit[20]. Selbst wo diese fehlen, wurde die Bedeutung des griechischen Einflusses im 17. Jahrhundert von den russischen bzw. sowjetischen Historikern und Philologen lange Zeit fast völlig ignoriert, so z. B. in Lichačevs "Kul'tura russkogo naroda XI-XVII veka" oder Robinsons "Bor'ba idei", in dessen Konzept von der Dichotomie der russischen Kultur im 17. Jahrhundert das griechische als drittes Element keinen Platz findet.

Erst in den letzten beiden Jahrzehnten ist ein neues Interesse an dem metabyzantinischen Einfluß erwachsen, insbesondere bei Forschern mit philologisch-paläographischen Interessen. Es sind vor allem die Arbeiten von Boris L. Fonkič, der auf der Basis solider kodikologisch-paläographischer Untersuchungen und umfassender Kenntnis des in sowjetischen Archiven vorhandenen Akten- und Handschriftenmaterials wertvolle Ergebnisse zu Tage gefördert hat, die insbesondere die kulturelle Dimension der griechisch-russischen Beziehungen im 17. Jahrhundert verdeutlichen. Mit seiner paläographisch-prosopographischen Methode hat er interessante und wichtige Einzelheiten über jene Griechen ermittelt, die Träger des kulturellen Austauschs waren. Neben Fonkič verdienen Olga A. Belobrova für ihre Beschäftigung mit griechischen Themen in der russischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert und Irina N. Lebedeva für ihre eingehende Untersuchung der Übersetzung metabyzantinischer griechischer Chroniken ins Russische Erwähnung. Wie der 1990 von Boris N. Florja herausgegebene Sammelband "Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v." zeigt, erlauben die politischen Veränderungen inzwischen auch einen Wechsel historiographischer Paradigmata, so daß man vorsichtig hoffen kann, daß unser Thema in Zukunft ein größeres Interesse als bisher finden wird.

Die griechische Historiographie hat dem Thema angesichts der Vielschichtigkeit der Problematik und der Bedeutung, die das russisch-griechische Verhältnis noch weit bis ins 19. Jahrhundert hinein hatte, wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Hierfür gibt es mehrere Gründe. Das grundlegende Identitätsproblem des modernen Griechentums, die Dichotomie zwischen einer bis heute lebendigen und gelebten byzantinisch-orthodoxen Tradition auf der einen und der von der westlichen Aufklärung und dem Philhellenismus initiierten Rückwendung zur Antike[21] spiegelt sich in der griechischen Historiographie und ihren Themen wider. Die Zeit der Turkokratie galt und gilt nach einer bis heute nicht überwundenen Meinung als das inexistente Zeitalter des Griechentums schlechthin. Überspitzt formuliert, fällt in dieser Sichtweise die griechische Geschichte 1453 in einen jahrhundertelangen Dornröschenschlaf, aus dem sie erst 1821 durch die Erhebung gegen die Türken wachgeküßt wird. Als ob sie nicht 400, sondern fast 2.000 Jahre geschlummert hätte, wird der historische Anschluß nicht etwa im byzantinischen, sondern im antiken Erbe gesucht. Und während Byzanz in Übernahme eines Stereotyps der westeuropäischen Aufklärung lange Zeit als "dark age" der griechischen Geschichte galt[22], ein Vorurteil, dessen Beseitigung nicht zuletzt der westeuropäischen Byzantinistik zu verdanken ist, so gilt die Geschichte des Griechentums zur Zeit der osmanischen Herrschaft als geradezu inexistent, da ja zu dieser Zeit kein griechischer Staat bestand. Lediglich jene Vorgänge, die sich als Präludium zur Erhebung von 1821 interpretieren lassen, fanden deshalb Interesse bzw. die Epoche wurde zumeist allein unter diesem Aspekt abgehandelt. Allein quantitativ gesehen, ist die Zahl der griechischen Historiker und Philologen, die sich mit der Turkokratie beschäftigen, gering im Verhältnis zu denjenigen, deren Arbeitsfeld die anderen

18 S. hierzu Neubauer S. 10 f., 23 ff.

19 S. z. B. Archangel'skij S. 52; Belokurov, Suchanov S. 319 ff.; Ikonnikov S. 25; Prozorovskij S. 212 ff., S. 218 f.; Sobolevskij S. 289; als Beispiel für einen nachrevolutionären, nicht-kommunistischen Autoren s. Kartašev S. 179-183, 200, 211.

20 Isačenko beschränkt den griechischen Einfluß auf das Umfeld der Bücherkorrekturen unter Nikon: "Der Patriarch Nikon beruft griechische 'Philologen' (Arsenij Grek, Dionisij Grek), die in der Staatsdruckerei (pečatnyj dvor) an der 'Revision' der Kirchenbücher mitarbeiten sollen. Mit diesen fragwürdigen 'Fachleuten' dringen Übersetzungen aus dem Neugriechischen nach Rußland, die in Venedig in schlechtem 'Slavisch' verfaßt und auch dort gedruckt wurden. Heiligenlegenden leben wieder auf. [...] Diese hagiographische Literatur wird von sowjetischen Literarhistorikern als eine "konservative Strömung" im literarischen Geschehen jener Zeit bewertet." (S. 327). Wie sehr das Griechische im 17. Jahrhundert die Entwicklung der russischen Sprache beeinflußt hat, belegt dagegen Uspenskij, Istorija S. 301 ff.

21 S. hierzu Dertilis S. 11 ff.

22 S. hierzu Clogg; Koulouri S. 312 f., 328; selbst nach einer gewissen Revision dieser Auffassung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die das Byzantinische Reich in die griechische Nationalgeschichte integrierte - politisch beeinflußt durch die "Μεγάλη Ἰδέα", historiographisch initiiert durch Paparrigopoulos - wirkte diese Geringschätzung von Byzanz fort (Koulouri S. 319 ff., 359 ff.).Typisch für die die Geringschätzung der Turkokratie und zugleich die Ignoranz bezüglich dieser Epoche ist Tsourkas, Débuts S. 13, wenn er äußert, die griechische Kultur habe zwischen 1453 und 1600 nur dahinvegetiert, bis sie durch den Neo-Aristoteliker Theophilos Korydalevs den Anschluß an Westeuropa und das klassische Erbe gefunden habe.

Epochen der griechischen Geschichte sind. So ist die Turkokratie bis heute die am wenigsten erforschte Epoche der griechischen Geschichte geblieben.

Der zweite Grund liegt in dem im Verlauf des 19. Jahrhunderts sich akzentuierenden griechischen Nationalismus, der in engem Zusammenhang mit dem Verteilungskampf zwischen den einzelnen christlichen Balkanvölkern um das Erbe des sich allmählich auflösenden Osmanischen Reiches steht. Anders als noch zu Beginn jenes Jahrhunderts galten die slawischen Glaubensbrüder bald nicht mehr als Verbündete, sondern als Konkurrenten, die von der großen slawischen Macht im Norden unterstützt wurden. Im Zusammenhang mit der klassischen Antike als nationalem Identifikationsmuster und diplomatischen Konflikten mit St. Petersburg wurden die slawischen Balkanvölker und Rußland als das Griechentum bedrohende Barbaren angesehen[23]. Griechisch-slawische bzw. griechisch-russische Beziehungen konnten, wenn man sie überhaupt in Betracht zog, unter solchen Umständen nur einseitig gesehen werden: die Griechen als Erleuchter und Kulturbringer der Slawen[24]. Seit der Oktoberrevolution und dem griechischen Bürgerkrieg wurde Rußland von der politischen Rechten, die bis 1974 weitgehend die Geschicke des griechischen Staates bestimmte, ohnehin pauschal mit dem Kommunismus identifiziert.

So sind es wenige griechische Historiker und Philologen geblieben, die sich mit der Thematik der griechisch-russischen Beziehungen nach 1453 befaßten. Der erste, der sich eingehender mit derartigen Fragen beschäftigte, war zu Beginn unseres Jahrhunderts der Kirchenhistoriker und spätere Erzbischof von Athen Chrysostomos Papadopulos, der ihnen nicht nur einige Einzelstudien widmete[25], sondern auch in seinen großen, bis heute wertvollen Monographien über die orientalischen Patriarchate diese Fragen behandelte[26]. Für Papadopulos hatte dieses Interesse einen biographischen Hintergrund, da er von 1891 bis 1895 an den Geistlichen Akademien in Kiev und Petersburg studiert hatte und russische Quellen und Sekundärliteratur zu benutzen verstand. Nach einer längeren Pause haben sich in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von griechischen Historikern wie Antonios-Emilios Tachiaos[27], Konstantinos Papulidis[28], Athanasios Karathanasis[29] und Fotios Dimitrakopulos, von denen die meisten mit dem "Institut für Balkanstudien" in Thessaloniki verbunden sind, mit Fragen der griechisch-russischen Beziehungen beschäftigt.

23 Koulouri S. 324, 380 f.
24 Ein Paradebeispiel für diese Sichtweise ist das Buch von Kapsambelis; bezeichnend auch der Titel der Monographie von Grigorios Papamichail über Maksim Grek "Ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων".
25 Παπαδόπουλος, Χειραγωγοί; Ἐπιστολαί; Ἀρχή.
26 Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια; Ἀντιόχεια; Ἱεροσόλυμα.
27 Er beschäftigt sich allerdings vor allem mit der Zeit vor 1453.
28 Von Papulidis s. neben den im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten auch seine Aufsatzsammlung Ἑλληνορωσικά. Συλλογὴ μελετῶν ἑλληνορωσικῶν θεμάτων παιδείας καὶ πολιτισμοῦ τῆς μεταβυζαντινῆς καὶ νεότερης ἐποχῆς. Thessaloniki 1988.
29 Καραθανάσης, Ἀδελφοί; Contribution; Pierre.

Von nicht-russischer bzw. nicht-griechischer Seite haben bislang nur wenige Historiker dieser Thematik Aufmerksamkeit zugewandt. Der Umstand, daß deutsche Osteuropahistoriker in den meisten Fällen mit südosteuropäischer Geschichte und Byzantinistik nur wenig vertraut sind, läßt sowohl wesentliche Voraussetzungen wie auch Interesse für eine eingehendere Beschäftigung damit fehlen. Noch größere *terra incognita* ist die neugriechische Geschichte und Sprache. Ein anderes Hindernis ist die Fremdheit der orthodoxen Welt und Mentalität. Zwar stehen eine Reihe von Handbüchern und Überblicksdarstellungen zur Verfügung, in denen man zu Einzelfragen Antworten suchen und sich mit der Fülle von Phänomenen einer im Westen wenig bekannten Form des Christentums vertraut machen kann. Diese Fremdheit und das Unverständnis für die Orthodoxie verschwindet bei den meisten westeuropäischen Historikern, die sich mit ost- und südosteuropäischer Geschichte befassen, auch nach der Konsultation derartiger Fachliteratur nicht, da jene oft an der Oberfläche bleibt und versucht, ihren Gegenstand in westliche Schablonen zu pressen. In der Historiographie äußert sich dies dann in vielen falschen Bewertungen und Schlußfolgerungen[30], wenn Urteile anderer Arbeiten unkritisch übernommen werden. Auch bei manchem Kenner der Materie beschränkt sich das Interesse auf die Erhebung der Fakten. Mangel an Verständnis und das Unvermögen, die Welt nach anderen als westlichen bzw. den eigenen konfessionellen Kriterien zu erfassen und zu beurteilen, prägen z. B. die Arbeiten des römischen Ostkirchenkundlers Ammann, insbesondere seinen "Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte" oder noch die jüngst erschienene Monographie Gerhard Podskalskys zur griechischen Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft[31].

Es lag und liegt für einen deutschen Historiker selbstverständlich näher, sich mit den "vorpetrinischen" als mit den "metabyzantinischen" Elementen im Rußland des 17. Jahrhunderts zu beschäftigen. Auch die westeuropäischen Kirchenhistoriker, die sich mit dem Raskol beschäftigten[32], widmeten dem griechischen Aspekt der russischen Kirchenspaltung keine größere Aufmerksamkeit. Er wurde immer nur kurz eingeblendet, wenn man es nicht mehr umgehen konnte, ohne jedoch näher auf ihn einzugehen. Als erster versuchte Helmut Neubauer sich mit dem byzantinischen Hintergrund von "Car

30 Als Beispiel hierfür sei Rothe, Religion S. 14 erwähnt, wo es heißt, die orthodoxe Kirche habe bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht die Apostelbriefe gekannt; offensichtlich vermutet er hinter der Bezeichnung *Apostol* lediglich die Apostelgeschichte.
31 Zu einer eingehenden Kritik s. die Rezension von Dorothea Wendebourg in Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 41 (1991), S. 356-359. Erst mit Felmy, Theologie liegt nun in deutscher Sprache eine ausführliche Einführung in genuin orthodoxes Denken vor, die, auch wenn es um die orthodoxe Theologie der Gegenwart geht, doch genauso ihre Geschichte betrifft.
32 S. hierzu Heller, Geschichte S. 163 ff.

und Selbstherrscher" auseinanderzusetzen, indem er die bisherige Forschung zusammenfaßte und kritisch bewertete. Dabei übernahm er jedoch teilweise unkritisch Urteile der russischen Historiographie und übersah byzantinische Traditionen, die weitergeführt wurden. Zugleich bekundete er der orthodoxen Mentalität gegenüber eine gewisse Voreingenommenheit, wenn er vage von "dunklem orientalischem Mystizismus" sprach[33]. Eingehender und systematischer beschäftigte sich Edgar Hösch mit der Thematik und legte auf der Grundlage solider Sprach- und Detailkenntnisse zahlreiche Einzelstudien vor, die sowohl mit der russischen als auch der griechischen Sekundärliteratur Vertrautheit zeigt[34]. Auf kulturhistorischem Gebiet verdeutlicht vor allem die Studie von Frank Kämpfer über "Das russische Herrscherbild" die russisch-byzantinischen Zusammenhänge in dem von ihm untersuchten Bereich der Herrscherdarstellung bis ins 17. Jahrhundert.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die systematische Darstellung des griechischen Einflusses auf die russische Außenpolitik und Ideologie, Kirche und Kultur. In synthetischer Form sollen die Zusammenhänge und Interdependenzen deutlich gemacht und ein Gesamtbild gezeichnet, nicht aber Einzelprobleme erneut untersucht werden. Dies setzt eine Orientierung an bereits vorhandenen Forschungsergebnissen voraus, die im Bedarfsfall an den Quellen überprüft und korrigiert werden. Dabei kann vieles nur knapp ausgeführt werden, wo der eine oder andere Leser sich eine ausführlichere Darstellung wünschen würde.

Beispielgebende Arbeiten, an denen man sich messen könnte, gibt es leider nur wenige. Nach wie vor von großer Bedeutung ist Kapterevs "Charakter otnošenij", an dessen Ausführlichkeit der Verfasser hier nicht anknüpfen kann, zumal Kapterev sich nicht mit allen in vorliegender Arbeit berücksichtigten Aspekten beschäftigt hat. Nach ihm haben nur wenige den Versuch unternommen, sich dem Thema in einem systematischen Überblick zu nähern. Die kulturgeschichtliche Problematik des *conflit des deux traditions* hat Antonij V. Florovskij in seinem gleichnamigen Aufsatz meisterhaft skizziert, auch wenn er dabei etwas zu wenig die Auseinandersetzung zwischen altrussischer und griechischer Orientierung berücksichtigte. Robert Stupperichs Aufsatz ist nicht mehr als eine etwas oberflächliche und in den Fakten nicht immer zuverlässige *tour d'horizon*. Die Gemeinschaftsarbeit von Medlin und Patrinellis über "Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education" bietet eine gute Zusammenfassung, die aber wenig in die Tiefe geht und zu oft alte, nicht zutreffende Allgemeinplätze wiederholt. Zudem gelingt es ihnen nicht, deutlicher den Gegensatz zwischen der griechischen und der lateinischen Orientierung herauszuarbeiten. Dem 17. Jahrhundert im Moskauer Reich widmen sie den geringeren Teil ihrer Monographie.

33 Neubauer S. 205.
34 Hösch, Byzanzidee; Griechischkenntnisse; Kultusprotektorat; Probleme.

Einen soliden Einblick in die Problematik stellt der Aufsatz Ševčenkos über Byzanz und die Ostslawen nach 1453 dar[35], der aus der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes das Beste macht, indem er sich auf einige Brennpunkte beschränkt.

Da die griechische Geschichte unter der osmanischen Herrschaft im allgemeinen wenig bekannt ist, wird der erste Teil sich etwas ausführlicher mit ihr beschäftigen. Auf eine entsprechende Darstellung der Verhältnisse im Moskauer Reich wurde verzichtet, da sie, insbesondere dem Osteuropa-Historiker, viel eher bekannt sind bzw. leicht in einschlägigen Handbüchern und Überblicksdarstellungen nachgelesen werden können. Der dritte Teil stellt in komprimierter Form dar, wie sich die Kontakte zwischen Griechen und Russen im 16. und vor allem 17. Jahrhundert entwickelten und versucht, die jeweiligen Heterostereotypen zu beschreiben. Der vierte Teil ist dem politischen Aspekt der griechisch-russischen Beziehungen, ihren außenpolitischen Auswirkungen und ideologischen Folgen gewidmet.

Der fünfte und umfangreichste Abschnitt beschäftigt sich mit den Einwirkungen des griechischen Einflusses im religiös-kulturellen Bereich. Der Raskol stellt dabei nur einen Aspekt dar und soll auch nicht in seiner Gesamtheit untersucht werden; die "Raskolkunde" *(raskolovedenie)* hat sich ja zu einer eigenen Forschungssparte entwickelt, der sich der Verfasser der vorliegenden Monographie nicht unbedingt zurechnet[36]. Im Zentrum stehen lediglich die russisch-griechischen Beziehungen und die griechischen Anstöße zum Raskol bzw. die diesen provozierenden Kirchenreformen Nikons. Daß die verschiedenen Bereiche in dieser Reihenfolge vorgestellt werden, ist eine willkürliche Entscheidung. Es wäre genausogut ein umgekehrtes Vorgehen denkbar gewesen. Die Interdependenz der einzelnen Bereiche bringt es mit sich, daß Begriffe, Ereignisse oder Personen erwähnt werden, die erst in einem späteren Abschnitt ausführlichere Behandlung finden.

Auf weitergehende Archivstudien wurde aus zweierlei Gründen von vornherein verzichtet: Zum einen waren Besuche in sowjetischen Archiven in der Zeit, als die Materialsammlung dieser Arbeit entstand, noch mit erheblichen Schwierigkeiten und langen Wartezeiten verbunden. Dies hat sich erst in letzter Zeit zu ändern begonnen. Zum anderen wurde dem Verfasser, je weiter er fortschritt, umso deutlicher, daß der Versuch einer Gesamtschau des griechischen Problems im 17. Jahrhundert auf der Grundlage eigenständiger Archivforschungen angesichts des allein in Moskauer Archiven vorhandenen und weitgehend noch unausgeschöpften Materials (insbesondere was die weniger spektakulären Aspekte griechisch-russischer Beziehungen im 17. Jahrhundert anbetrifft) von einer Person allein nicht einmal als Lebensaufgabe zu meistern wäre. Darüber hinaus wären zahlreiche andere Archive im Bereich der ehemaligen Sowjet-

35 Ševčenko, Byzantium.
36 S. dazu den systematisierenden Forschungsbericht von Heller, Geschichte.

union und andernorts, so vor allem in den Athosklöstern, zu sichten.

Der gegenwärtige Stand der Forschung ist aber soweit gediehen, daß der Versuch, in einem breiter gefaßten Rahmen eine Gesamtschau des "griechischen Problems" im 17. Jahrhundert im Sinne Ostrogorskijs zu geben, unternommen werden kann. Dabei kann es sich nur um eine Zwischenbilanz handeln, wenn nicht gar nur um eine Anregung, sich dem "griechischen Problem" eingehender zu widmen. Eine solche Zwischenbilanz ist aber nötig, um die einseitige, in der Historiographie bis heute dominierende Sichtweise abzubauen, die nicht nur die ost- und südosteuropäische, sondern die ganze Weltgeschichte unter dem Aspekt der "Modernisierung", d. h. Verwestlichung betrachtet und für die auch das russische 17. Jahrhundert nur insoweit interessant ist, als man in ihm nach den Prozessen und Personen forscht, die zu Vorläufern Peters I. wurden, weshalb man dieses Jahrhundert das "vorpetrinische" genannt hat. Es gibt in der Geschichte immer Alternativen der Betrachtungsweise und das 17. Jahrhundert ist für Rußland nicht nur ein "vorpetrinisches", sondern ebenso ein "griechisches". Zum anderen soll auch die Historiographie zur russischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts einer Neubetrachtung unterzogen werden: Der griechische Einfluß kann nicht nur auf Nikon und den Raskol beschränkt gesehen werden, sondern hat weitaus größere Dimensionen besessen.

Zum Schluß dieser Einleitung sollen noch kurz einige Probleme praktischer Art angesprochen werden. Was die Form der in russischen Akten auftauchenden griechischen Namen anbetrifft, so erleichtert bei Bischöfen und Mönchen die oft vorhandene Angabe der Eparchie oder des Klosters ihre Identifikation. Bei den Laien findet sich neben dem Vornamen ein patronymischer zweiter Name auf -ov oder -ev. Nun sind in der Tat viele griechische Familiennamen wie auch russische Patronymika. Es scheint aber, daß die Griechen, russischem Brauch folgend, anstelle des damals bei ihnen schon relativ weit verbreiteten Familiennamens den Namen ihres Vaters angaben. Von "Ivan Petrov", einem der wichtigsten damaligen russischen Agenten im Osmanischen Reich, der jahrzehntelang ausführliche politische Berichte nach Moskau lieferte, wird der Familienname Vardas sowie Tafralis genannt[37]. Für die meisten anderen Namen fehlen uns derartige Angaben, weshalb sie bei in dieser Monographie in Anführungszeichen in ihrer russischen Namensform erscheinen.

Ortsnamen erscheinen in ihrer in Deutschland gebräuchlichen Form; soweit kein deutsches Äquivalent existiert, in ihrer üblichen Variante. Bei ukrainischen Namen wurde die bekanntere russische Form verwendet, ohne daß damit irgendwelche nationalen Präferenzen impliziert wären (also beispielsweise Černigov anstatt Černihiv). Was die Schreibweise ursprünglich nicht in lateinischer Schrift geschriebener Namen anbelangt, so ist folgendermaßen verfahren worden: Russische bzw. in Kirillica geschriebene slawische Namen wurden wissenschaftlich transliteriert. Türkische Namen erscheinen in der heute üblichen lateinischen Orthographie. Bei griechischen Namen wird in Ermangelung einer effizienten und authentischen wissenschaftlichen Transliteration nach dem phonetischen Prinzip verfahren, d. h., die Namen werden so wiedergegeben, wie sie damals und heute ausgesprochen wurden (lediglich für das wie i gesprochene y wurde eine Ausnahme gemacht). Im Register wird der Name in griechischer Schrift in Klammern hinzugefügt. Die künstliche erasmische Schreibweise griechischer Namen ist bereits für die byzantinische Zeit unzutreffend, um wieviel mehr erst für das 17. Jahrhundert, dem diese Monographie gewidmet ist.

37 Ἰωάννης Πέτρου Βάρδας wird er in einem Brief des Jerusalemer Patriarchen Theofanis 1637 genannt (Παπαδόπουλος, Ἑλλήνων ἐπιστολαί S. 160), Tafralis von Kyrillos Lukaris in einem Brief von 1635 (Murav'ev II S. 193).

2. Die Griechen unter der Türkenherrschaft

2.1. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die orthodoxe Millet

Wie bereits die arabischen Kalifen gewährten auch die osmanischen Sultane ihren christlichen und jüdischen Untertanen als "Volk des Buches" (*ahl al-kitāb*) einen eingeschränkten Rahmen konfessioneller Autonomie. Dabei diente dem Islam, der keinen Unterschied zwischen einer geistlichen und weltlichen Sphäre machte, das religiöse Bekenntnis als organisatorisches und differenzierendes Prinzip. Mehmet II., der Eroberer Konstantinopels, berief im Januar 1454 den Mönch Gennadios Scholarios, einen der gelehrtesten orthodoxen Theologen seiner Zeit und entschiedenen Gegner der Kirchenunion mit dem katholischen Westen, auf den verwaisten Thron des Ökumenischen Patriarchats und stellte sich, indem er so die Investitur des Patriarchen übernahm, in die Tradition der byzantinischen Kaiser. Der Ökumenische Patriarch stand nun an der Spitze der sogenannten *Rum Milleti*, wörtlich der "Millet der Griechen", die alle orthodoxen Christen, die Untertanen des Sultans waren, umfaßte. Daneben wurde die armenische (für alle nichtorthodoxen Christen und religiös schwierig einzuordnende Gruppen wie die Zigeuner) und die jüdische Millet eingerichtet[1].

Die Gründe für dieses Vorgehen waren verschiedener Natur, wobei solche außenpolitischer Art eher von zweitrangiger Bedeutung waren, denn wenn es wirklich vordringlich um die Ausnutzung der antikatholischen Aversionen unter den Orthodoxen gegangen wäre, dann wären keine Privilegien für Armenier und Juden nötig gewesen. Vielmehr waren praktische und wirtschaftliche Gründe ausschlaggebend, da die islamischen Gesetze keine zivil- und öffentlich-rechtlichen Belange der Nichtmuslime regelten. Da es bei den Türken keine Behördenorganisation mit sprach- und landeskundigen Funktionären für die Angelegenheiten der christlichen Untertanen gab, konnte die orthodoxe Kirche diese fehlenden osmanischen Behörden ersetzen. Außerdem konnte der Eroberer aus sozialen und wirtschaftlichen Gründen vorerst nicht an einer generellen Islamisierung der christlichen Bevölkerung interessiert sein, denn sonst hätte er auf die Sondersteuern, die die Christen zu entrichten hatten (die Personensteuer *haraç* und die Kopfsteuer *cizye*) verzichten müssen[2].

1 S. Hering, Gennadios; C. Müller, S. D 359; Encyclopedia of Islam VII (1990), S. 61 ff. Die Berichte über die Errichtung der griechischen sowie der beiden anderen Millets sind jüngst von B. Braude "Gründungsmythos" (S. 70-73, 75 ff.) genannt worden, da die Bezeichnung von Christen und Juden als Millet erst im 19. Jahrhundert üblich geworden sei, während *millet* zuvor exklusives Prädikat der Muslime bzw. souveränen christlichen Staaten dargestellt habe. M. Ursinus hat jedoch in einem Aufsatz und seinem oben angeführten Beitrag in der Encyclopedia of Islam den Gebrauch von Millet für christliche Untertanen des Sultans in osmanischen Quellen für das 17., teilweise sogar 16. Jahrhundert nachgewiesen. Die Untersuchung von Hering macht darüber hinaus deutlich, warum es entgegen der islamischen Tradition, die die Duldung Andersgläubiger nur im Falle widerstandsloser Unterwerfung vorsah - was bei Konstantinopel eindeutig nicht der Fall war zur Gewährung von Autonomierechten an die Orthodoxen und andere religiöse Gruppen kam. Nichtsdestotrotz kommt man nicht umhin, festzustellen, daß die lange unangefochten geltende Auffassung vom osmanischen Millet-System durch Braudes Thesen in Frage gestellt wurde und neuer Diskussion bedarf.

Zwar war die Autonomie dieser Millet auf kommunaler und administrativer Ebene nicht so groß, daß man von einem "Staat im Staate" sprechen konnte[3], aber das Patriarchat und der Patriarch als sichtbares Oberhaupt der Orthodoxen und insbesondere der Griechen spielte eine gerade in ideologischer Hinsicht zentrale Rolle. Er übernahm Herrschersymbole des kaiserlichen Byzanz wie den Doppeladler; seit dem 16. Jahrhundert kam bei einzelnen Patriarchen der Gebrauch von Kronen auf, die jene des Kaisers nachahmten. Seit 1621 trug auch der Ökumenische Patriarch eine solche Krone, die nach und nach auf alle Bischöfe überging. Zugleich tradierte das Patriarchat die imperiale Überlieferung. Dieser Anspruch auf ein Ersatz-Kaisertum äußerte sich auch in den Titeln des Patriarchen "ἀρχηγὸς τοῦ περιφανοῦς γένους τῶν Ρωμαίων" ("Führer des berühmten Geschlechts der Rhomäer"), "αὐθέντης καὶ δεσπότης" ("Herrscher und Gebieter")[4].

In der Folge bedeutete die Anerkennung eines solchen *ius singulare* durch Mehmet II.:

a) Freie Religionsausübung, Erhaltung der Kirchen, Gebrauch der Muttersprache.
b) Exklusive Jurisdiktion des Patriarchen (die sich auf die Bischöfe übertrug) über "τὰ ψυχικά", das, was wir heute zivilrechtliche Angelegenheiten nennen würden, nämlich Ehen, Adoptionen, Scheidungen, Erbschaften, soweit die Betroffenen sich nicht an ein islamisches Gericht wandten.
c) Patriarch und Bischöfe wurden von der Besteuerung (was die jährliche Unterwerfungsabgabe betrifft) ausgenommen - ein Privileg, das allerdings nur kurze Zeit faktische Gültigkeit hatte[5].

Diese umfangreichen Befugnisse kirchlicher Rechtssprechung hatten sich schon in spätbyzantinischer Zeit vorbereitet, als man sich wegen ihrer größeren Zuverlässigkeit viel eher an die kirchlichen als an die kaiserlichen Gerichte wandte[6]. Die Macht und moralische Autorität von Kirche und Patriarch war in jener Zeit stark gewach-

2 Hering, Gennadios, insbesondere S. 243 f.; Gibb I, 2 S. 207 f., 221, 232.
3 Binswanger S. 149.
4 Ἱστορία X S. 146 ff.; Nastase, Survie S. 470 spricht von einer kryptoimperialen Form des Patriarchats; zu den Bischofskronen s. ΘΗΕ 2 (1963), Sp. 411; zum seit der Paläologenzeit als Wappentier gebräuchlichen Doppeladler s. Oxford Dictionary I (1991), S. 669.
5 Pantazopoulos S. 23 f.; Papadopoullos S. 86. Zu der Konkurrenz gerade in Angelegenheiten der ψυχικά durch muslimische Gerichte s. Pantazopoulos S. 56, 91 ff. Zur Einschränkung der Gerichtsbarkeit der zimmi s. Binswanger S. 151 ff.
6 S. hierzu Lemerle.

sen, so daß die Übernahme einer Führungsposition durch den Patriarchen nicht unvorbereitet kam.

Bei der Betrachtung der Befugnisse des Ökumenischen Patriarchen gegenüber seiner Millet muß zwischen seiner staatsrechtlichen und seiner kirchenrechtlichen Position unterschieden werden. Die erstere betraf seine Funktion im Osmanischen Reich als "politischer Beamter", den der Sultan nach Belieben ein- und absetzen konnte. Seit der osmanischen Eroberung Syriens, Palästinas und Ägyptens Anfang des 16. Jahrhunderts waren alle vier alten Patriarchate nach fast einem Jahrtausend wieder in einem Staat vereint. Die orthodoxe Millet, die, ethnisch gesehen, Griechen, Serben, Bulgaren, Rumänen, Albaner und Araber umfaßte, erfuhr dadurch eine stärkere Zentralisierung. Der Patriarch war für Wohlverhalten und Gehorsam seiner Millet allein dem Sultan verantwortlich. Anklagen gegen ihn konnten nur beim Sultan vorgebracht werden. In dieser Position wurde er zum unangefochtenen ersten Patriarchen, der beim Verkehr der anderen Patriarchen mit der Pforte entscheidender offizieller Mittler war[7].

Betrachtet man aber die Geschichte des Ökumenischen Patriarchats im 17. Jahrhundert, dann relativiert sich dieses Bild vermeintlicher Machtfülle. Während es in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu achtzehn und im ganzen 16. Jahrhundert zu ebensovielen Thronwechseln kam, ereignete sich dieser Vorgang im 17. Jahrhundert 54-mal[8], was eine durchschnittliche Amtsperiode von 22 Monaten (ohne Abzug der Vakanzzeiten) zur Folge hatte. Während im 16. Jahrhundert insgesamt 16 Patriarchen einander abwechselten, erhöhte sich die Zahl der Inhaber des Ökumenischen Thrones im 17. Jahrhundert auf 26[9], was eine durchschnittliche akkumulierte Amtszeit von drei Jahren und zehn Monaten ergibt. Nur selten vermochten besonders energische Patriarchen wie Kyrillos Lukaris über längere Zeit hinweg, allerdings nie ohne Unterbrechungen, das Amt zu behaupten und durch ihre Person zu prägen.

Unter solchen Bedingungen gelangten die Patriarchen von Alexandria und Jerusalem in Konstantinopel zu Einfluß. Vor allem die letzteren, die zumeist außerhalb der Heiligen Stadt in Konstantinopel und den rumänischen Donaufürstentümern weilten[10], hatten einen konti-

7 Ἱστορία X S. 97; Papadopoullos S. 11, 38; Pantazopoulos S. 6; Haddad S. 218.

8 Ἱστορία X S. 101. Dieser ständige Wechsel im Patriarchat spiegelt sich oft auch in den Eparchien wider: "Le XVII[e] siècle est, à coup sur, en raison du choc incessant des ambitions personelles, en raison aussi de violentes réactions contre l'emprise étrangère, catholique ou protestante, le siècle par excellence de l'instabilité dans la succession épiscopale des grands sièges de l'orthodoxie grecque" (Laurent S. 190).

9 So nach der Patriarchenliste in Ἱστορία X S. 102 und XI S. 129, auch wenn manche Daten umstritten sind. Die durchschnittliche Amtsperiode bei den anderen Patriarchen betrug im 17. Jahrhundert in Alexandria 12 1/2 , in Antiochia 10 und in Jerusalem gar 25 Jahre!

10 Dositheos Notaras hielt sich z. B. während seines Patriarchats viermal in Jerusalem auf, insgesamt nicht mehr als zwei Jahre

nuierlichen und oft stärkeren Einfluß als die Ökumenischen Patriarchen auf die Kirchenpolitik am Bosporus. Nicht von ständiger Angst um den Verlust ihrer Würde getrieben und aufgrund ihrer langen Amtszeiten allen anderen Hierarchen an Erfahrung überlegen, spielten sie allein oder in Zusammenarbeit mit dem gerade amtierenden Ökumenischen Patriarchen eine herausgehobene Rolle.

Ein weiterer Grund für die Beschränkung der Macht des Ökumenischen Patriarchen war die Synode, die sogenannte σύνοδος ἐνδημοῦσα, denn nur in Gemeinschaft mit ihr konnte der Patriarch handeln. Sie setzte sich aus jenen Metropoliten zusammen, die sich gerade in Konstantinopel befanden, v. a. denjenigen, deren Eparchie in der Nähe der Hauptstadt lag, sowie den drei anderen Patriarchen, insofern sie anwesend waren. Eine ihrer wesentlichen Aufgaben lag in der Wahl eines neuen Patriarchen. An diesen Wahlsitzungen wie auch anderen Sitzungen nahmen Patriarchatsbeamte der höchsten Fünfergruppe (Pentade), die angesehensten Archonten (οἱ ἐντιμώτατοι ἄρχοντες), später auch die Oberhäupter der Zünfte teil. Aus besonderem Anlaß wurde eine "Heilige und Große Synode" der Gesamthierarchie einberufen, so u. a. 1593 zum Zweck der synodalen Bestätigung der Gründung des Moskauer Patriarchats durch Patriarch Ieremias II. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wurden Versuche unternommen, die Macht der Synode auf Kosten des Patriarchen zu stärken. Insbesondere die Position der Metropoliten von Iraklia, Kyzikos, Nikäa, Nikomedia und Chalkedon (die dann ab 1741 auch die alleinigen Mitglieder der σύνοδος ἐνδημοῦσα, auch γερουσία genannt, stellen) wurde dabei gestärkt[11].

Die Macht des Konstantinopler Patriarchen relativiert sich auch bei der Betrachtung seiner kirchenrechtlichen Zuständigkeit, die auf seinen Jurisdiktionsbereich beschränkt war. Dazu gehörte der größte Teil Kleinasiens, die griechischen Gebiete auf dem Balkan, der größte Teil Bulgariens und die rumänischen Fürstentümer, die orthodoxen Christen im venezianischen Machtbereich und die griechischen Gemeinden in der Diaspora, sowie die in Polen-Litauen lebenden Orthodoxen. Das autokephale, griechisch dominierte Erzbistum von Ohrid und das 1557 wiedererrichtete serbische Patriarchat von Peć begrenzten den Jurisdiktionsbereich Konstantinopels auf dem Balkan[12].

Im Osten Kleinasiens schloß sich das Patriarchat von Antiochia an, dessen Amtsinhaber im 17. Jahrhundert meist Araber waren. Im Gegensatz zu den Patriarchen von Alexandria und Jerusalem hatten die dortigen, in Damaskus residierenden Patriarchen auf die Führung der orthodoxen Millet aufgrund ihrer nichtgriechischen Herkunft keinen Einfluß. Dafür genoß Antiochia, abgesehen von einem Eingriff im Jahre 1543, als eine Synode in Jerusalem unter dem Vorsitz der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem den Patriarchen Dorotheos III. absetzte, eine größere Unabhängigkeit von Konstantinopel. Der Patriarch wurde von der Ortssynode gewählt, wobei

(Pomerancev S. 30).

11 Ἱστορία X S. 101; XI S. 126; Papadopoullos S. 40 ff.

12 Ἱστορία X S. 103; Gelzer S. 34; Kašić S. 147.

seine arabische Herkunft keine conditio sine qua non war, denn es gab auch griechische Patriarchen wie Evthymios III. Konstantinopel griff nur dann ein, wenn Kreise innerhalb des antiochenischen Patriarchats bei internen Auseinandersetzungen dies verlangten[13].

In Jerusalem hatten die Griechen nach der Eroberung Palästinas durch die Osmanen zu Beginn des 16. Jahrhunderts den zuvor lange von Arabern besetzten Patriarchenthron wieder in ihren Besitz genommen. Die Menge der Gläubigen bestand zum überwiegenden Teil, wie bis heute, aus Arabern[14]. Alexandria, dessen Patriarch schon lange in Kairo residierte, war an der Zahl der Gläubigen gemessen, das kleinste Patriarchat. Es gebot über eine ca. 8.000 Personen zählende Schar von Griechen in Nordafrika, oft gab es neben dem Patriarchen keinen weiteren Bischof. Autokephal (seit dem 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos 431) war auch die Kirche von Zypern, das seit 1571 zum Osmanischen Reich gehörte. Die Wahl der beiden Patriarchen sowie des Erzbischofs von Zypern erfolgte durch die Konstantinopler Synode[15].

2.2.Die Finanzen des Patriarchats und der Kirche

Ursprünglich war das Patriarchat durch den osmanischen Staat von Besteuerung und Abgaben ausgenommen worden. Dies änderte sich, als 1466 ein Trapezunter Mönch dem Sultan 1.000 Goldnomismata (ca. 60.000 Akçe) für seine Erhebung zum Patriarchen anbot. Damit führte er die Institution des *Peşkeş* (Geschenk) ein, das künftig jeder neue Patriarch bei seiner Amtseinführung dem Sultan zu entrichten hatte - seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch bei der Thronbesteigung eines neuen Sultans. Die Kandidaten überboten sich gegenseitig bei der Pforte, der unter diesen Umständen nicht an stabilen Verhältnissen gelegen sein konnte. Seit 1474 wurde dazu auch der *Haraç* vom Patriarchat verlangt, was auf das Angebot einer mit dem gerade amtierenden Patriarchen rivalisierenden Gruppe zurückging.

Höhe und Häufigkeit dieser Ausgaben erhöhten sich im Laufe der Zeit immer mehr, wobei es weniger die finanzielle Unersättlichkeit der Osmanen, sondern die Ambitionen zahlreicher Metropoliten auf das Patriarchenamt war, die diese Summe in astronomische Höhen trieb. Im 17. Jahrhundert wurde das *Peşkeş* dreimal so häufig wie im 16. Jahrhundert entrichtet. Weitere finanzielle Mittel benötigte man zur Bestechung osmanischer Würdenträger, für den Unterhalt der Janitscharen-Schutztruppe des Patriarchen sowie den Freikauf von Gefangenen, Schiffen oder durch die Türken beschlagnahmten wertvollen liturgischen Geräten[16].

13 Παπαδόπουλος, 'Αντιόχεια S. 1001-1047, insbesondere S. 1008 f., 1034; Haddad S. 219, 230.
14 Kapterev, Snošenija S. 6; Gibb I, 2 S. 225.
15 Παπαδόπουλος, 'Αλεξάνδρεια, S. 668-727, insbesondere S. 715; 'Ιστορία X S. 105 ff.; Kyrris S. 263.
16 1612 betrug das Peşkeş 8.000 Goldnomismata (480.000 Akçe),

Ausgaben dieser Art hatten auch die übrigen Patriarchate, wo dem örtlichen Pascha ein *Peşkeş* zu entrichten war. Das Jerusalemer Patriarchat mußte dazu im 17. Jahrhundert ungeheure Bestechungssummen im Kampf um die orthodoxe Oberhoheit über die Heiligen Stätten aufwenden, wollte es sich gegenüber den Lateinern, denen die katholischen Mächte Westeuropas finanziell zur Seite standen, behaupten. Die "Bruderschaft vom Heiligen Grab" ('Αγιοταφιτική 'Αδελφότης) mit ihren zahlreichen Metochien auf Zypern, Kreta und in den Donaufürstentümern war dabei die stärkste finanzielle Stütze des Patriarchats[17].

Ähnliche Ausgaben, wenn auch in geringerem Umfang, hatte jede orthodoxe Eparchie, denn die Bischöfe hatten vor dem Empfang des *Berat*, durch den sie von der osmanischen Obrigkeit in ihrem Amt bestätigt wurden, ebenfalls ein *Peşkeş* zu entrichten. Außerdem hatten sie dem Patriarchen eine der Bedeutung ihrer Eparchie entsprechende Abgabe zu leisten. Diese Abgabepflicht traf ebenso jedes Kloster[18]. Zu diesen außergewöhnlichen Ausgabeposten traten die alltäglichen Finanzbedürfnisse der Kirche: der Lebensunterhalt der Kleriker und kirchlichen Beamten, der Erhalt von Gebäuden, der Bedarf an kirchlicher Literatur, liturgischer Kleidung, Gerätschaften u. a.

Ständige Finanznot war somit ein Charakteristikum der orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich. Das Patriarchat gab seine finanziellen Bedürfnisse an die Bischöfe weiter, die ihre eigenen Nöte hatten und oft daran scheiterten, die geforderten Summen aufzutreiben, weshalb sie ihr Amt verloren. Das Patriarchat griff zu Krediten, die reiche Landsleute finanzierten, oft stellten auch europäische Gesandte, die sich von einem Kandidaten die Unterstützung ihrer Politik versprachen, Gelder bereit - all dies trug dazu bei, daß die Schulden des Patriarchats ins Unermeßliche stiegen[19]. Vor einem solchen Hintergrund sind die Kollektenreisen, die griechische Kleriker, aber auch die Vertreter anderer orthodoxer Nationen in die noch existierenden orthodoxen Staaten jener Zeit, die rumänischen Donaufürstentümer und Georgien, v. a. aber das Moskauer Rußland, den einzigen souveränen orthodoxen Staat jener Zeit, unternahmen, leicht verständlich und lassen erkennen, welche wesentliche Rolle diese Staaten bei der finanziellen Unterstützung der orthodoxen Millet spielten[20].

1662 1.000.000 Grosia (80.000.000 Akçe). 'Ιστορία X S. 102 f. Die Umrechnung erfolgte nach dem Wörterbuch der Münzkunde. Hrsg. von Friedrich Frhr. v. Schrötter. Berlin-Leipzig 1930, S. 17.
17 Παπαδόπουλος, 'Ιεροσόλυμα 535 ff., 541 f., 558 ff., 576 ff., 602 ff.; Hering, Patriarchat S. 267 ff., 292 ff.; 'Ιστορία X S. 108.
18 1600 mußten z. B. die Athos-Klöster 700.000 Akçe für außerordentliche Steuern und Zinsen zahlen ('Ιστορία X S. 135).
19 Hering, Patriarchat S. 89, 282, 264 ff.; Hermann S. 478 ff., dort allgemein zum Abgabenwesen; 'Ιστορία X S. 103.
20 Daß dabei einzelne Prälaten in ihrem Kampf um das Patriarchat nicht einmal davor zurückschreckten, auf einer Spendenreise nach Moskau gesammeltes Geld für den Kampf gegen den innerkirchlichen Kontrahenten zu verwenden, zeigt das Beispiel von

2.3.Das Bildungswesen

Die osmanische Herrschaft brachte für die Griechen im Bereich der Bildung keineswegs einen Rückfall in analphabetische Verhältnisse, auch wenn sie im Vergleich mit der byzantinischen Zeit einen gewissen Rückschlag zur Folge hatte, der sich im Bereich der Primärbildung jedoch kaum ausgewirkt haben dürfte. An deren Charakter hatte sich wenig geändert: Man lernte anhand der kirchlichen Gebrauchsliteratur, wie Psalter, *Apostolos* usw. bei einem Pfarrer Lesen und Schreiben ("σχολεῖον τῶν κοινῶν καὶ ἱερῶν γραμμάτων"), ein für ganz Südosteuropa zu jener Zeit typischer Zug eines latent vorhandenen "Grundschulwesens", das keineswegs nur der Ausbildung von Nachwuchs für kirchliche (Priester, Kirchensänger, Lektoren), sondern auch andere Berufe (Kaufmann u. a.) diente. Die "Heilige und Große Synode" von 1593 hatte sich mit diesem Thema befaßt und angeordnet, daß sich jeder Bischof in seiner Eparchie um die Verbesserung und Organisation des Bildungswesens kümmern solle, wobei die Pfarrschule als Vorbild angeführt wurde. Der Alphabetisierungsgrad der (männlichen) Bevölkerung dürfte bei schätzungsweise 10 % gelegen haben[21].

Ein anderes Bild ergibt sich bei der Betrachtung der über diese Primärbildung hinausgehenden Schulen. Hierbei ist generell die politische Vielfalt des griechischen Raumes zu berücksichtigen. Die von den Venezianern beherrschten Gebiete (Kreta, Ionische Inseln, bis 1571 Zypern) zeichneten sich durch eine besondere Dichte an "weiterführenden" (auf ein Studium vorbereitenden) Schulen für Griechen aus, die meist in griechischer Eigeninitiative entstanden waren. Kreta mit zwei solcher Bildungszentren, dem Kloster Ankarathu und dem Katharinenkloster in Iraklion, einem Metochion des Jerusalemer Patriarchats, sei hier als Beispiel genannt[22]. Aus diesem Grund findet man unter den griechischen Intellektuellen jener Zeit zahlreiche Kreter, die den für diese Herkunft typischen Bildungsweg gegangen sind, der sie nach vorbereitender Schulbildung in ihrer Heimat zu einem Studium nach Italien, d. h. an die Universität von Padua[23] geführt hatte. In Venedig gab es in der Trägerschaft der dortigen griechisch-orthodoxen Bruderschaft eine Schule und ein Internat für junge Griechinnen in einem Nonnenkloster; 1665 wurde ein Kolleg zur Vorbereitung auf das Studium in Padua gegründet[24].

Im Osmanischen Reich gab es zu Beginn des 17. Jahrhunderts nur die Patriarchatsschule in Konstantinopel. Angesichts dieses Bildungsangebots wurde die Gründung eines *Collegio Greco* in Rom 1577 durch Papst Gregor XIII. von der orthodoxen Kirche anfänglich begrüßt. Meletios Pigas und Ieremias II. von Konstantinopel lobten diese Institution, der letztere schickte sogar zwei seiner Neffen, Alexandros und Konstantinos Laskaris, zum Studium dorthin. Diese Haltung der griechischen Kirche änderte sich, als der Zweck des *Collegio* deutlich wurde, Propagandisten der Union mit Rom heranzubilden. Die Schüler waren seit 1624 dazu verpflichtet, ein katholisches Glaubensbekenntnis abzulegen und nach Absolvierung der Studien Priester zu werden. Die Übernahme des *Collegio* durch die Jesuiten (1591-1604 und 1622-1773) ließ ebenfalls das Mißtrauen wachsen. So sank der Anteil der Griechen unter den Schülern des *Collegio* von 78,2 % (1576-1599) über 63,2 % (1. Hälfte des 17. Jahrhunderts) auf 50,7 % (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts). Dies war auch auf die geänderte Haltung Venedigs gegenüber der Bildungspolitik der Kurie zurückzuführen, das die aus seinem Herrschaftsbereich stammenden Griechen nun lieber in Padua studieren sah und die Einkünfte der Eparchie Kisamos auf Kreta, die bislang das *Collegio* mitfinanziert hatten, seit 1622 für das griechische Kolleg in Padua verwandte[25].

Betrachtet man die Schüler ihrer Herkunft nach, dann bildeten jene aus den venezianischen bzw. erst seit kurzem türkischen Gebieten den überwiegenden Teil: Kreta 19,1 %, Ionische Inseln 17,3 %, Chios 16,9 %[26], Zypern 11,6 %, Kykladen 7,5 %; aus Konstantinopel kamen nur 5,5 %[27].

Viele der griechischen Schüler betrachteten das *Collegio Greco* lediglich als Propädeutikum für ein weiteres Studium. Es widerstrebte ihnen, als unierte Priester in die Heimat zurückzukehren - etliche, die die Union pro forma angenommen hatten, wurden später orthodoxe Geistliche[28] - oder sie hatten gar nicht die Absicht, Priester

21 Ἱστορία X S. 370, 374; XI S. 306. Zur Bildung in spätbyzantinischer Zeit s. Fuchs, S. 58 ff., LexMa 3 (1986), Sp. 2203 f. Zwischen 1870 und 1907 erhöhte sich der Prozentsatz der des Lesens und Schreibens kundigen Männer von 28,62 auf 49,8 % (s. Dertilis S. 214). Geht man davon aus, daß sich die Zahl der alphabetisierten Bevölkerung bei der Existenz eines regulären Schulsystems innerhalb von rund 40 Jahren fast verdoppelt, läßt sich diese Zahl auch für die Zeit vor der Gründung des neugriechischen Staates ungefähr erschließen und dürfte um 1830 ca. 15 % betragen haben. Die vermehrten Bildungsbemühungen unter der griechischen Bevölkerung im 18. Jahrhundert betrafen vor allem die Gymnasien, so daß der Prozentsatz derer, die über rudimentäre Schreib- und Lesekenntnisse verfügten, im 17. Jahrhundert nicht viel geringer gewesen sein dürfte. Wie in byzantinischer Zeit dürften bei der städtischen Bevölkerung derartige Kenntnisse weit verbreitet, auf dem Lande dagegen seltener gewesen sein; s. auch Vranoussis S. 36 ff. über den hohen Bücherbedarf zu jener Zeit gerade auch in Dörfern, der auf einen nicht zu geringen Alphabetisierungsgrad schließen läßt.

22 Ἱστορία X S. 371; zu den Schulen in den Klöstern s. Tsourkas, Débuts S. 18 ff.; zum intellektuellen Leben auf Kreta s. Παναγιωτάκης S. 79 ff.; Cândea II S. 634.

23 Genannt seien Meletios Pigas (1550-1601), Patriarch von Alexandria; Maximos Margunios (1549-1602), Bischof von Kythira; Gavriil Seviros (vor 1540-1616), Metropolit von Filadelfia; Kyrillos Lukaris (1572-1638), Patriarch von Konstantinopel; Gerasimos Spartaliotis (zwischen 1560 u. 1570-1636), Patriarch von Alexandria; Meletios Syrigos (um 1586-1664), "διδάσκαλος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας"; Gerasimos Vlachos (1605/07-1685), Metropolit von Filadelfia.

24 Ἱστορία X S. 242; Tsourkas, Débuts S. 40; zu der Mädchenschule s. die Monographie von Κούκκου.

25 Τσιρπανλῆς, Κολλέγιο S. 35, 39 f., 190, 198 ff., 207 f., 276 f.; Ἱστορία X S. 125 f.

26 Dort gab es ein Jesuitenkolleg (Ἱστορία X S. 372).

27 Τσιρπανλῆς, Κολλέγιο S. 166

zu werden. 20,2 % studierten auf einer Universität Medizin oder Recht[29] und kehrten zum größten Teil in ihre Heimat zurück. Die meisten zog es an die venezianische Universität Padua, die "griechische Universität"[30] des 16., 17. und noch mehr des 18. Jahrhunderts. Insgesamt lag der Anteil der Griechen im 17. Jahrhundert mit nicht mehr als 6,2 % bei den *Artisti* (so 1636) und nur 4,6 % bei den *Legisti* jedoch weit unter dem anderer Nationen. Was die Herkunft der griechischen Studenten anbelangt, so ergibt sich ein ähnliches Bild wie für das Collegio Greco: 33,6 % kamen aus Kreta, 20,9 % aus Kefalonia, 17,3 % aus Korfu, 12 % aus Zakynthos, aus Konstantinopel nur 3,1 %[31]. Die Zahl der an anderen westeuropäischen Universitäten studierenden Griechen in jener Zeit war äußerst gering[32].

Die Gründe für die Anziehungskraft Paduas waren zum einen, daß die Signoria bemüht war, ihre griechischen Untertanen im eigenen Machtbereich studieren zu lassen. Deshalb begünstigte sie die Entstehung mehrerer griechischer Kollegien in Padua und Venedig, Stiftungen wohlhabender, zumeist in Venedig ansässiger Griechen. Mit der Schaffung eines solchen griechischen Ambiente wurden nicht nur Studenten aus den venezianischen Gebieten, sondern auch, wenngleich in geringerer Zahl, aus dem Osmanischen Reich angezogen[33]. Zum anderen galt Padua als eine der in religiös-konfessioneller Hinsicht liberalsten Universitäten, wo es den Orthodoxen möglich war zu studieren, ohne ein Bekenntnis zur Union abzulegen. Von einem griechischen Priester in Padua, der die Studenten geistlich betreut hätte, weiß man allerdings nichts[34].

Betrachtet man den Bildungsgang der meisten griechischen Intellektuellen des 16. und 17. Jahrhunderts, so ist er direkt oder indirekt mit Padua verknüpft[35], weil selbst diejenigen, die nie im Westen studiert hatten, Schüler von Absolventen Paduas waren. Der erste Philosoph der neugriechischen Geschichte im neuzeitlichen Verständnis des Wortes, der die Philosophie unabhängig von der Theologie betrachtete, Theofilos Korydalevs, war ein Schüler des in Padua lehrenden Neo-Aristotelikers Cesare Cremonini (1550 o. 1552-1631). Durch seine Lehrtätigkeit an der Patriarchatsschule in Konstantinopel und später in Athen wirkte er über seine Schüler bis ins 18. Jahrhundert[36]. Allerdings trug Padua als Universität im 17. Jahrhundert, so-

28 Der spätere Patriarch von Alexandria (1688-1710), Gerasimos Palladas, war z. B. auch ein Schüler des Collegio Greco, ohne daß dies seiner späteren Karriere geschadet hätte (Τωμαδάκης, Κρῆτες S. 182).
29 Τσιρπανλῆς, Κολλέγιο S. 221.
30 Πλουμίδης, Πράξεις I 260; ders., Greci 132 f.
31 Plumidis, Greci S. 131 ff.
32 Einer von ihnen war der spätere Patriarch von Alexandria (1636-1639), Mitrofanis Kritopulos, den Kyrillos Lukaris zum Studium nach Oxford geschickt hatte (s. hierzu Marshall).
33 Plumidis, Greci S. 132; zu den Kollegien s. Σωτηριάδης.
34 Plumidis, Oltramarini S. 259; de Bernardini S. 452 ff.
35 Maksim Grek, der wohl bekannteste Grieche im Moskauer Reich, hatte ebenfalls in Padua ein Studium absolviert.
36 Tsourkas, Débuts S. 198, 211; Henderson S. 12 ff., Podskalsky S. 196 f.

wohl was die Organisation als auch die an ihr vertretene Lehre anbetraf, ausgesprochen mittelalterliche Züge. "Nonostante l'esperienza rinascimentale, lo Studio di Padova si presenta come una petrificazione della scienza medioevale"[37].

Das Beispiel der Lehre Korydalevs' in Konstantinopel zeigt, daß für die Griechen, wollten sie sich eine höhere Bildung aneignen, nicht nur der Weg nach Westeuropa blieb. In Fortsetzung der byzantinischen Tradition sammelten sich um einzelne Gelehrte Schülerkreise privaten Charakters. Die Patriarchatsschule in Konstantinopel scheint in irgendeiner Weise das Ende des Byzantinischen Reiches überdauert und weiterfunktioniert zu haben, wenn auch mit häufigen Unterbrechungen. Am Ende des 16. Jahrhunderts erlebte sie unter der Leitung von Ioannis Zygomalas eine ihrer Glanzzeiten. Nach dem Tode dieses herausragenden Gelehrten war die Arbeit der Schule unterbrochen und wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts nur kurz durch die Lehrtätigkeit von Frangiskos Kokkos, einem Schüler des *Collegio Greco*, wiederbelebt[38]. Erst die Reorganisation durch den 1622 von Patriarch Kyrillos Lukaris (der ebenfalls in Padua bei Cremonini studiert hatte[39]) zum Leiter der Schule berufenen Theofilos Korydalevs stabilisierte ihre Lage. Korydalevs schied 1628 aus dem Amt, in das er 1634 zurückkehrte. Die dem gewaltsamen Tod des Patriarchen (1638) folgende Machtübernahme durch dessen innerkirchliche Gegner bereitete seiner Tätigkeit in Konstantinopel ein Ende. Unter dem den Anhängern Lukaris' freundlich gesinnten Parthenios I. kurzzeitig wieder an der Schule wirkend und sogar zum Bischof geweiht, verließ er 1640 endgültig Konstantinopel und kehrte nach einem kurzen Intermezzo als Metropolit von Arta und Navpaktos (1640-1641) in seinen letzten Lebensjahren in seine Heimatstadt Athen zurück, wo er wiederum eine Schar von Schülern um sich sammeln konnte[40].

Die Patriarchatsschule setzte ihre Tätigkeit aber fort, zuerst unter der Leitung des kretischen Mönches Nikiforos, dem späteren Patriarchen von Alexandria, seit ca. 1641 dann unter der Leitung von Ioannis Karyofyllis, einem Schüler von Korydalevs. Karyofyllis, wegen seiner kalvinisierenden, von Korydalevs übernommenen theologischen Ansichten den orthodoxen Kreisen in Konstantinopel als Schulleiter nicht geheuer, wurde deshalb 1663 durch die Gründung einer zweiten Schule, die der reiche Kürschner und Pelzhändler Manolakis aus Kastoria finanzierte, ausmanövriert. Karyofyllis zog sich schon 1665 aus der Patriarchatsschule in die Walachei zurück. Die neue Schule war fast ohne Unterbrechungen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in Betrieb, mit Lehrern wie Germanos Lokros (1663-?), Alexandros Mavrokordatos (1665-1672), dem späteren langjährigen Großdragoman der Pforte, der am *Collegio Greco* in Rom und danach in Padua Medizin studiert hatte, Sevastos Kyminitis (1672-ca.

37 De Bernardini S. 492, s. auch S. 444.
38 Γριτσόπουλος S. 148 f.; Fuchs S. 75; Ἱστορία X S. 373; Παπάζογλου S. 35 ff.
39 Hering, Patriarchat S. 14.
40 Tsourkas, Débuts S. 54 ff.

1682), Antonios Spantonis (1682-1690) und Gerasimos dem Akarnanier (seit 1682)[41].

Die dreigliedrig angelegte Schule vermittelte in der ersten Stufe die Grundbildung (Lesen, Schreiben, Rechnen), danach Kenntnisse in Grammatik, Rhetorik und Logik, bevor man sich in der dritten und letzten Stufe noch mit einem dreijährigen Philosophiekurs und Theologie, sowie Mathematik (praktische Arithmetik), byzantinischer Kirchenmusik und unter Mavrokordatos sogar etwas mit Medizin beschäftigte. In allen Bereichen dominierte der von Korydalevs eingeführte und auch bei anderen Absolventen Paduas, wie Mavrokordatos, übliche Aristotelismus[42].

Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts war die Patriarchatsschule die einzige höhere Lehranstalt dieser Art im Osmanischen Reich, doch dann entstanden in rascher Folge überall im griechischen Raum derartige Kollegien, wie in Ioannina, Agrafa, Athen, Chios, Patmos, Jerusalem, Korfu und Kefalonia[43]. Unter der Mitwirkung griechischer Gelehrter waren 1640 von Vasile Lupu in der Moldau (Iaşi) und 1646 von Matei Basarab in der Walachei (Târgovişte) griechisch-lateinische Schulen gegründet worden, von denen die letztere 1651 wieder geschlossen werden mußte, da es an Schülern mangelte. Şerban Cantacuzino unternahm Ende des Jahrhunderts einen neuen Versuch und gründete eine Akademie in Bukarest, zu deren erstem Leiter er Sevastos Kyminitis berief. Diese Gründung hatte Bestand, in der Moldau folgte 1707 der Hospodar Nikolaos Mavrokordatos, der Sohn der Großdragomans Alexandros, diesem Beispiel. Beide Akademien waren bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in Betrieb, bis es zur Gründung von Universitäten westeuropäischen Typs kam[44].

So finden sich am Ende des 17. Jahrhunderts im griechischen Raum 40 Schulen - in ganz Südosteuropa gab es nur im venezianisch beherrschten Dalmatien eine vergleichbare Dichte von Bildungseinrichtungen[45]. Hierzu muß man auch die traditionelle byzantinische Form des autodidaktischen Bildungserwerbs rechnen, wie man sie vor allem in Klöstern antraf, die über große Bibliotheken verfügten. Daneben gab es aber auch in den urbanen Zentren des Griechentums, vor allem in Konstantinopel, zahlreiche Privatbibliotheken. Als Beispiel mag uns hier ein Mann wie Dositheos Notaras dienen, der nie die Zeit zu regulären Studien gehabt hatte und als Autodidakt dennoch eine der herausragenden Figuren unter den griechischen Intellektuellen des 17. Jahrhunderts war. Trotz der ungünstigen politischen Bedingungen gab es also für die Griechen mehr Möglichkeiten zur Bildung als irgendwo sonst im christlichen Orient[46].

41 Γριτσόπουλος S. 220 ff., 231 ff., 250 ff., 260 ff.; Μανούσακας S. 7 ff.; Tsourkas, Locros S. 40 ff., Camariano S. 14 f.
42 Γριτσόπουλος S. 216, 251, 270.
43 Zu den Schulstiftungen s. Ἐυαγγελίδης; Πλουμίδης, Σχολεῖα.
44 Camariano-Cioran S. 10, 21 ff., 84 f.
45 Cândea I S. 200 ff.
46 Cândea I S. 198; Vranoussis S. 12 ff. Zu den Privatbiliotheken s. für das 16. Jahrhundert Παπάζογλου. Unter diesen Umständen und auch angesichts der wichtigen Rolle, die die griechischen Intellektuellen damals spielten, muß ein Urteil wie das von Suttner, Erneuerung S. 281, wonach die Gebildeten angesichts ihrer verschwindend kleinen Zahl nur eine Randgruppe dargestellt hätten, befremden.

2.4.Das Osmanische Reich im 17. Jahrhundert

Die osmanische Herrschaft auf dem Balkan hatte anfänglich für die bäuerlichen Schichten eine Verbesserung ihrer Lage zur Folge: Die Abgabenlast gegenüber den neuen Herren war weitaus geringer als früher. Doch mit dem Einsetzen der inneren Krise des Reiches, die man bereits in der Zeit der Herrschaft Sultan Süleymans I. um die Mitte des 16. Jahrhunderts feststellen kann, kam es zu immer drückenderen Verhältnissen, die die anfänglichen Vorzüge rasch schwinden ließen. Während der bis dahin ständig expandierende Staat sich durch seine Eroberungen finanzierte, trat mit dem Ausbleiben neuer Eroberungen eine Knappheit an materiellen Ressourcen ein. Als der Staat zur Deckung seines Finanzbedarfs zum Mittel der Geldverschlechterung griff, führte dies gemeinsam mit dem Zustrom südamerikanischen Silbers aus den spanischen Kolonien nach Südosteuropa und in den Nahen Osten Ende des 16. Jahrhunderts zu wachsender Inflation.

Aus dieser Finanzkrise erwuchsen eine Reihe von Krisensymptomen. Steuererhöhungen (so z. B. 1588 bei der *cizye*) und das Umwandeln bisher außerordentlicher Sondersteuern in reguläre Abgaben *(avaniz-i divanniyye)* waren direkte Folgen. Die Praxis, bei der Vergabe von hohen Staatsämtern Gebühren zu erheben, setzte sich in der Beamtenhierarchie nach unten fort. Da die Geldentwertung zu einem raschen Einkommensverlust führte, nimmt es nicht Wunder, daß seit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts die Korruption zu einer alltäglichen Erscheinung wurde. Auf allen Ebenen wurden die Ämter käuflich, die nun nicht mehr der qualifizierteste, sondern der finanzkräftigste Bewerber erhielt. Die Steuer wurde immer mehr mittels Steuerpacht erhoben und die Steuerpächter waren bemüht, die von ihnen im voraus gezahlten Steuerbeträge um ein Mehrfaches aus dem ihnen anvertrauten Gebiet herauszuholen. Alles in allem erhöhten sich die Belastungen der Bauern von 1580 bis 1600 auf das Sechsfache. Jeder, der ein hohes Amt innehatte, versuchte, sich darin so rasch und rücksichtslos wie nur möglich zu bereichern, da er nie wissen konnte, wie lang er sich in diesem Amt befinden würde.

All dies ging zu Lasten der untersten sozialen Gruppen, vor allem der Bauern. Ihr Protest äußerte sich in rasch anwachsender Landflucht, dem Entstehen von Räuberbanden im gesamten Gebiet des Reiches und in immer wieder ausbrechenden Unruhen und Aufständen, die oft über Jahre hinweg andauerten und nur mit massiver militärischer Gewalt niedergeschlagen werden konnten. Aber auch in anderer Hinsicht verschärfte sich die Krise. In den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts bahnte sich jenes Phänomen an, das die politische Szenerie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts beherrschen

Рос. национальная библиотека Санкт-Петербург 199 ИК

sollte, die sogenannte "Weiberherrschaft", die durch Intrigen und mangelnden politischen Sachverstand gekennzeichnete Herrschaft der Sultansmutter *(valide)* und der jeweiligen, die Sultansmutter und sich untereinander heftig bekämpfenden Favoritinnen des Sultans. Das Faktum, daß es zwischen 1604 und 1656 vierundvierzigmal zum Wechsel im Amt des Großvezirs kam, stellt ein drastisches Beispiel für die anarchischen Zustände dieser Zeit dar.

Vor diesem Hintergrund nehmen sich die Verhältnisse innerhalb der griechischen Millet, v. a. im Patriarchat, nicht mehr so außergewöhnlich aus. Die Instabilität und der rasche Wechsel unter den osmanischen Spitzenfunktionären spiegelt sich in gewisser Weise auch bei den Konstantinopler Patriarchen und ihren Metropoliten wider. Diese chaotische Zeit fand erst ein Ende, als 1656 der albanischstämmige Mehmet Köprülü das Großvezirat übernahm und zielstrebig und rücksichtslos Reformen durchführte, die von seinem Sohn und Nachfolger Fazil Ahmed (1661-1676) fortgesetzt wurden. Unter den beiden kam es, wenn auch nur für eine gewisse Zeit, zu einer Konsolidierung des Reiches.

Was die außenpolitische Lage des Reiches anbetraf, so hatte die europäische und nahöstliche Mächtekonstellation vorerst verhindert, daß aus der inneren Krise außenpolitische Mißerfolge in Form militärischer Niederlagen und territorialer Verluste wurden. Das Reich konnte noch, wenn auch nicht mehr in so umfangreichem Maße wie zuvor, expandieren: 1571 eroberte es Zypern, 1585 Aserbaidschan, das es 1606 jedoch wieder an Persien verlor, 1645-1669 Kreta, 1672 die Westukraine und Podolien. Der Niedergang der militärischen Schlagkraft, der in erster Linie aus der Dekadenz der Janitscharentruppe erwuchs, war aber unaufhaltsam. Verheerend wirkte sich dies endgültig bei dem Angriff des Großvezirs Kara Mustafa 1683 auf Wien aus, der zu einer vernichtenden Niederlage und nachfolgend zur Verdrängung der Osmanen aus dem nördlichen Südosteuropa führte, die 1699 im Frieden von Karlowitz vertraglich besiegelt wurde[47].

47 Zum Abschnitt 2.4. s. Matuz S. 132 ff.; Sugar S. 187 ff., Inalcik S. 41 ff.; Eickhoff S. 95 ff.

3. DIE BEGEGNUNG VON GRIECHEN UND RUSSEN IM 17. JAHRHUNDERT

3.1. Typologie der Kontakte

3.1.1. Das Wesen der Kontakte und die beteiligten Gruppen

Mit dem Angriff der in den griechischen Quellen Ῥῶς genannten Ostslawen auf Konstantinopel im Jahre 860 und dem 911 abgeschlossenen Handelsvertrag zwischen der Kiever Rus' und Byzanz wurden die griechisch-russischen Beziehungen inauguriert, die sich nach der Christianisierung der Rus' durch Byzanz Ende des 10. Jahrhunderts zu einem Kontinuum gestalteten. Die Metropolie von Kiev unterstand dem Patriarchat von Konstantinopel und bis ins 14. Jahrhundert waren die Metropoliten in ihrer Mehrheit Griechen. Allerdings bestand in Altrußland nur ein indirekter, durch Übersetzungen, die vorwiegend südslawischer Herkunft waren, vermittelter Kontakt zur griechischen Kultur[1]. Die de facto-Autokephalie der russischen Kirche seit 1448, die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und das damit verbundene Ende des griechischen Staates führten zwar nicht zum Ende dieser Beziehungen, verringerten aber ihre Frequenz beträchtlich[2]. Die neue politische Lage der griechischen bzw. gesamten nichtrussischen Orthodoxie veränderte das Wesen der Beziehungen zu Moskau grundlegend. Es waren die bereits geschilderten finanziellen Schwierigkeiten der orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich, aufgrund derer sie sich um Geldquellen außerhalb des Osmanischen Reiches bemühen mußte.

Die ältesten Mäzene der Orthodoxie nach dem Untergang des Byzantinischen Reiches waren die autonomen, lediglich unter osmanischer Suzeränität stehenden rumänischen Fürstentümer Moldau und Walachei, deren Hospodare auch vor der im 18. Jahrhundert beginnenden Phanariotenzeit mitunter griechischer Herkunft oder doch zumeist gräkophil eingestellt waren und *"Byzance après Byzance"* verkörperten[3]. Sie sahen sich in der Nachfolge der byzantinischen Kaiser als Schutzherren der orthodoxen Kirche, die sie zur Bekräftigung dieses Anspruchs finanziell unterstützten und Einfluß auf die Wahl der Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel nahmen[4]. Auch die verschiedenen georgischen Königreiche, die, zwischen os-

1 Tichomirov S. 15 ff.; Hösch, Griechischkenntnisse S. 259; ders., Probleme S. 257 f.

2 Dies zeigt sich auch daran, daß griechische Urkunden aus dem 15. Jahrhundert fast überhaupt nicht in russischen Archiven anzutreffen sind. Fonkič, Gramoty S. 242 ff.; Hösch, Byzanzidee S. 11.

3 Iorga hat dies, wenn auch in den Fakten oft ungenau, als Gesamtbild in seinem gleichnamigen Buch bis heute unerreicht beschrieben.

4 Iorga S. 126 ff., 142 ff., 155 ff.; Vasile Lupu zahlte zwischen 1639 und 1644 einen großen Teil der Schulden des Ökumenischen Patriarchats (Γεδεών, Πίνακες S. 572). Über ihn und seinen Einfluß auf das Patriarchat s. Iorga S. 163 ff., Pall, Suttner, Vasile Lupu.

manischer und persischer Oberhoheit balancierend, eine gewisse Selbständigkeit bewahren konnten, spielten als Financiers der Orthodoxie eine Rolle[5].

Aber weder die finanzielle noch politische Potenz dieser Länder war mit der des expandierenden und in die Rolle der orthodoxen Großmacht hineinwachsenden Moskauer Reiches zu vergleichen. Im 15. Jahrhundert noch kaum von Bittstellern besucht, wurde deren Zustrom im Verlauf des folgenden Jahrhunderts immer stärker, um im 17. Jahrhundert seinen Höhepunkt zu erreichen[6]. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bestimmte dieses Phänomen die Entwicklung der russisch-griechischen Beziehungen.

Träger dieser Kontakte waren weitgehend Geistliche, genauer gesagt, Mönche. Weltgeistliche finden wir nur selten in Moskau. Die höhere Geistlichkeit nimmt unter den Bittstellern einen überdurchschnittlichen Anteil ein. Im 17. Jahrhundert besuchen allein fünf griechische Patriarchen Moskau[7]. Der Prozentsatz der Bischöfe lag insgesamt bei einem knappen Drittel[8]. Die meisten Archimandriten und Mönche waren im Auftrag eines Patriarchen, Bischofs oder Klosters unterwegs. Nur wenige nahmen den langen Weg in eigener Sache auf sich. Die meisten reisten mehrfach nach Moskau und wurden bald mit den dortigen Verhältnissen vertraut.

Griechische Kaufleute, die in Handelsgeschäften in Moskau zu tun hatten[9], spielten in diesem Netz der russisch-griechischen Kontakte als Briefkuriere eine wichtige Rolle. Hierfür waren sie oft besser geeignet als Geistliche, da sie aus beruflichen Gründen eher des Russischen mächtig waren und bei den Türken weniger Argwohn erregten[10]. Mit dem Erlös ihrer Waren, die sie in Moskau und bereits unterwegs verkauft hatten, erwarben sie dort neue Waren, zu-

5 Lang S. 11 ff., 25 ff.; vor allem die antiochenische Kirche, seit alters her mit Georgien verbunden, hatte enge Beziehungen zu dem kaukasischen Land. Makarios von Antiochia reiste des öfteren dorthin und hinterließ uns die Beschreibung einer Reise (s. Kračkovskij).

6 Fonkič, Knigopisanie führt an, daß die Zahl der sich in Moskau aufhaltenden Griechen im 17. Jahrhundert zehnmal so hoch wie im 15. und 16. Jahrhundert war.

7 Einer davon, Athanasios Patelaros, war zur Zeit seines Besuches nicht mehr im Amt, Makarios von Antiochia war Araber. Von einem sechsten, Nikiforos von Alexandria (1639-1645), heißt es, er habe ebenfalls eine Reise nach Moskau geplant, sei aber von den Türken daran gehindert worden (Παπαδόπουλος, 'Αλεξάνδρεια S. 697).

8 Nach meiner Berechnung.

9 Kotošichin S. 165 berichtet, daß sich jährlich 50-100 griechische Kaufleute in Moskau aufhielten. Der Hof des serbischen Athosklosters Hilandar war ständig an griechische Kaufleute vermietet und brachte jährlich 100 Rubel ein, mehr als die Spende des Zaren von 70 Rubel alle 7-10 Jahre (Kämpfer, Hilandar S. 506, Anm. 42).

10 Dies war z. B. der Grund, warum sich Arsenij Suchanov bei seiner Reise auf den Athos 1654 einem griechischen Kaufmann anschloß (Belokurov, Sobranie S. 450); s. auch Florja, K istorii S. 26.

meist Pelze, die sie gewinnbringend in ihrer Heimat verkauften. Die Briefe von Patriarchen, Metropoliten oder russischen Agenten aus dem Osmanischen Reich, die sie oder Geistliche überbrachten, enthielten nicht selten politische Berichte, die nicht den Türken in die Hände fallen durften. Insgesamt gesehen, wurden die Kontakte der Griechen mit Moskau von den Türken aber kaum behindert, da auch sie davon profitierten: Ein großer Teil des dort gesammelten Geldes floß letztlich in ihre Taschen. Deshalb kam es bisweilen sogar vor, daß türkische Gesandte als Überbringer von Briefen eines Patriarchen fungierten[11].

Die Kaufleute schlossen sich, soweit die Möglichkeit bestand, an der Grenze des Osmanischen Reiches (zumeist in der Moldau) der Suite eines geistlichen Würdenträgers an. Dies taten sie nicht allein deshalb, um im Gefolge eines Bischofs oder Patriarchen bei der Vergabe der *milostynja* berücksichtigt zu werden. Sie waren auf diese Weise auch besser geschützt, da den Hierarchen eine Eskorte mitgegeben wurde (Kosaken in der Ukraine, Strelitzen auf Moskauer Gebiet), die die Reisenden zugleich auch überwachte. Dies geschah nicht ohne Grund, denn es kam immer wieder zu Angriffen auf die griechischen Reisenden[12].

Weiter wichtig in diesem Zusammenhang waren die im Außenamt beschäftigten Dolmetscher. Unter den Griechischdolmetschern waren sowohl gebürtige Griechen, die angeworben worden waren, als auch Ukrainer und Russen, die auf die unterschiedlichste Weise die Sprache gelernt hatten. Sie waren für die Übersetzung des Briefwechsels zuständig, dolmetschten beim Empfang der Bittsteller durch den Zaren und führten die Befragung der Neuankömmlinge im Außenamt durch. Sie betreuten (und überwachten) die Gäste während ihres Aufenthalts in Moskau[13]. Auch die arabophonen Vertreter der Orthodoxie bedienten sich in Moskau des Griechischen, da es für ihre Muttersprache keine Dolmetscher gab[14].

Neben den Informationen, die die Griechen bei ihren regelmäßigen Befragungen in Moskau gaben, waren sie als Agenten im Osmanischen Reich von großer Bedeutung. Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde das Amt des Großdragomans, des Chefdolmetschers der Pforte, das bis dato christliche Renegaten innegehabt hatten, von Griechen (Panagiotis Nikusios, Alexandros Mavrokordatos) übernommen, was ihnen einen guten Einblick in das politische Geschehen verschaffte. Bei der allgemeinen Isolierung, in der die europäischen Ge-

11 Murav'ev II 149 f.

12 Solches widerfährt 1640 Iosif von Sevastia in einem Dorf in der Nähe von Sevsk, um 1650 Ioasaf von Laodikia in derselben Gegend, 1649 den Begleitern des Patriarchen Paisios von Jerusalem in Kaluga (Kapterev, Charakter S. 108 f.).

13 Charlampovič S. 432; Belokurov, Prikaz S. 52 ff.

14 Paul von Aleppo III S. 21. Entsetzt hatte Aleksej Michajlovič den Vorschlag von Patriarch Makarios zurückgewiesen, sich für das Gespräch des Türkischen zu bedienen, das der Patriarch geläufiger sprach als das Griechische - Makarios möge seinen Mund nicht durch diese Sprache verunreinigen!

sandten in Konstantinopel gehalten wurden und der Sonderstellung, die die Russen dort hatten, kam ihnen die Hilfe ihrer Glaubensgenossen sehr zugute; darüber hinaus verfaßten die griechischen Konfidenten wertvolle politische Berichte für Moskau[15].

Neben den Griechen finden wir auch die Vertreter anderer orthodoxer Völker in Moskau, aber erstere bildeten nach allem, was man bis jetzt sagen kann, quantitativ und entsprechend der Bedeutung, die ihnen von Moskau zugemessen wurde, das Übergewicht[16]. Lediglich ein Araber spielte in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle: Eine unserer wichtigsten und ausführlichsten Quellen ist die Beschreibung der Reise des antiochenischen Patriarchen Makarios durch seinen Sohn, den Diakon Paul von Aleppo.

3.1.2.Der Verlauf der Reisen

Der überwiegende Teil der Bittsteller und Kaufleute nahm den Weg über die Donaufürstentümer und die Ukraine, wenngleich einige über den Kaukasus[17], Archangel'sk oder das Baltikum reisten[18]. Die erste Strecke war für die griechischen Kaufleute auch der kürzeste Transitweg. In einigen Städten der Ukraine gab es griechische Kolonien, in denen man Station machen konnte[19]. Die Route über den Kaukasus oder das Kaspische Meer war eher typisch für die Armenier, die den Handel zwischen Moskau und Persien in der Hand hatten[20].

In Putivl' erreichten die Reisenden die Grenze zum Moskauer

15 Σταματιάδης S. 20 ff.; Camariano S. 22 ff. Spuler II S. 199, 220. Ende des 17. Jahrhunderts bedienten sich die russischen Vertreter bei den Friedensverhandlungen in Karlowitz und Konstantinopel eines des Griechischen kundigen serbischen Mönchs bei ihren geheimen Verhandlungen mit Alexandros Mavrokordatos (Kraft S. 99 f.). Mavrokordatos teilte russischen Gesandten diplomatische Geheimnisse mit (N. A. Smirnov II S. 145 f.).

16 Es ist schwierig, eine endgültige quantitative Gewichtung zu treffen, solange das Quellenmaterial noch nicht statistisch ausgewertet wurde. Dennoch kann man nach dem bisherigen Bild von einer Dominanz der Griechen ausgehen, wie dies auch Kapterev, Charakter S. 155 tut.

17 So Arsenij Suchanov bei seiner Heimkehr aus Jerusalem 1652/53 und die beiden Patriarchen Makarios von Antiochia und Paisios von Alexandria, als sie 1666 zur Synode nach Moskau reisten.

18 Die Gesandtschaft des Jerusalemer Patriarchen Theofanis mit dem Archimandriten Kyrillos an ihrer Spitze kehrt 1626 über Archangel'sk und England in die Heimat zurück (Murav'ev II S. 33). Dimitrios Alvertos betritt im Juni 1630 in Archangel'sk das Moskauer Reich (a. a. O. S. 107). Der Metropolit Chariton von Dyrrachion reist 1631 über das Baltikum an (a. a. O. S. 124).

19 Bedeutende Kolonien gab es in Lemberg und Kiev, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entwickelte sich Nežin zu einem griechischen Handelszentrum in der Ukraine. Daneben gab es Kolonien in Luck, Ostrog, Žitomir, Vinnica und Lochvic (Kryvonos S. 110, 115; Dmitrievskij S. 370 f.; Plochinskij S. 181 ff.; Hösch, Probleme S. 261).

20 S. hierzu Kellenbenz S. 484, 497.

Reich. Der stark angewachsene Zustrom an Bittstellern[21] und das Auftreten dubioser Personen führte dazu, daß der Zar durch verschiedene Maßnahmen den Zugang nach Moskau reglementierte. Er führte die bereits im 16. Jahrhundert üblich gewordenen *žalovannye gramoty* (Gnadenurkunden), die einzelnen Klöstern Zugangsrecht gewährten, wieder ein und legte darin die zeitlichen Abstände, in denen das jeweilige Kloster in Moskau um *milostynja* nachsuchen konnte sowie den zahlenmäßigen Umfang der Abordnungen fest. Um Mißbräuche zu verhindern, verlangte man Empfehlungsschreiben von Patriarchen oder in Moskau bekannten Bischöfen[22]. Mehrmals, so 1646, 1648, 1649, 1654, 1672 und 1676, wurden diese Reglementierungen durch Ukaze bestätigt, modifiziert oder verschärft[23].

In Putivl' befragte der Grenzvoevode die Reisenden nach dem bisherigen Verlauf der Reise und ihren weiteren Absichten, politischen Nachrichten aus dem Osmanischen Reich sowie Empfehlungsschreiben oder einer Gnadenurkunde des Zaren. Der Bericht des Voevoden und die Empfehlungsschreiben wurden nach Moskau gesandt, die Bittsteller mußten sich bis zum Eintreffen der Entscheidung in Putivl' aufhalten, wo sie auf Staatskosten verpflegt wurden. Bischöfen und Abgesandten aus Klöstern, die noch nie in Moskau vorstellig geworden waren, wurde meist ohne die Erlaubnis aus Moskau abzuwarten die Weiterreise gestattet, generell eher Griechen als Slawen. Fiel die Antwort aus Moskau negativ aus, wurden die Bittsteller in Putivl' mit *milostynja* versehen und zurückgeschickt[24]. Aber selbst in einem solchen Fall gelang es zahlreichen Griechen dennoch, von Putivl' nach Moskau zu gelangen, indem sie behaupteten, dem Zaren persönlich den Brief eines Patriarchen übergeben oder mündlich eine wichtige Botschaft übermitteln zu müssen[25].

In Moskau wurden die Bittsteller im Metochion des Hilandar-Klosters[26] oder im griechischen Nikolaus-Kloster[27] untergebracht,

21 Einen Eindruck von den zahlreichen Reisenden allein für die Jahre 1627 und 1628 vermittelt das Register des Putivler Voevoden (s. Florja, Zapisi).

22 Kapterev, Charakter S. 250 ff.; Beispiele für Empfehlungsschreiben (Patriarch Theofanis von Jerusalem) s. ders., Snošenija S. 102 ff.

23 Kapterev, Charakter S. 259, 263 ff., 267 f.

24 Im 16. Jahrhundert kam dies nur einmal vor (Kapterev, Charakter S. 248).

25 Kapterev, Charakter S. 254 f., 261 f.

26 Hilandar hatte 1556 von Ivan IV. einen Hof, an der rechten Seite des Bogojavlenskij-Klosters gelegen, erhalten, den es bis 1661 behielt, bis in diesem Jahr die "pevšie d'jaki" des Patriarchen dort untergebracht wurden, die ihren Hof an der Stelle des neu erbauten Gostinnyj Dvor verloren hatten (Kämpfer, Hilandar S. 499, 504).

27 Es war Ivan IV. gewesen, der 1556 dieses Kloster den zeitweilig nach Moskau gekommenen griechischen Mönchen als Aufenthaltsort übereignete; im 17. Jahrhundert ging es dann als Metochion in den Besitz des Iviron-Klosters über (Travin S. 5, 10). Auf dem Gelände des Klosters wohnten auch griechische Kaufleute (Zvjagincev S. 85 f.). Im 14. Jahrhundert hatten die Griechen schon einmal ihr kirchliches Zentrum in diesem Kloster (Hösch, Probleme

in Ausnahmefällen auch an anderen Orten, zumeist Klöstern der Hauptstadt[28]. Sie standen dort unter genauso strenger Aufsicht wie alle anderen Ausländer. Ihre Unterkunft wurde von einer Abteilung Strelitzen bewacht, die jeden Kontakt mit Einheimischen oder anderen Griechen zu verhindern hatten, solange sie noch nicht durch den Zaren empfangen worden waren. Dieser Empfang ließ oft Wochen auf sich warten, während derer man isoliert blieb; nur in Ausnahmefällen wurden durch den betreuenden Bojaren Kontakte erlaubt[29]. Auch nach der Audienz beim Zaren sahen die Moskauer Behörden außerhalb des regulären Besuchsprogramms nur ungern Begegnungen mit Einheimischen, die sie nicht kontrollieren konnten[30].

In Moskau wurden die Bittsteller ein weiteres Mal im Außenamt befragt: Es ging um politische Nachrichten aus dem Osmanischen Reich und den Transitländern sowie Informationen über innerkirchliche Ereignisse[31]. Eine gewisse Zeit danach erfolgte die Audienz beim Zaren. Der Zeitraum zwischen Ankunft und Empfang konnte unterschiedlich lang sein und stand meist im Zusammenhang mit dem Rang des Bittstellers. Personen, die bald empfangen wurden, wie z. B. Patriarch Makarios von Antiochia eine Woche nach der Rückkehr Aleksej Michajlovičs von seinem Feldzug nach Moskau, rühmten sich der besonderen Wertschätzung des Zaren; Paisios von Jerusalem und Athanasios Patelaros mußten dagegen zwei Wochen warten[32]. Es gab aber auch Fälle, daß relativ unbedeutende Bittsteller äußerst rasch empfangen wurden[33]. Um Zeit zu sparen, gab es oft Gruppenaudienzen[34]. Es ist anzunehmen, daß diese Termine ohne besondere Anweisungen des Zaren von der Hofbürokratie festgelegt wurden. Nicht alle Bittsteller wurden vom Zaren empfangen, v. a. für niederrangige Kleriker ohne besonderen Auftrag war allein das Außenamt zuständig[35].

Die Geschenke, die die Bittsteller für den Zaren und seine Familie mit sich führten, waren bereits zuvor von Djaken für das Archiv und das Inventar des Aufbewahrungsortes registriert worden[36]. Bei der Audienz erhielten sie vom Zaren das für sie persönlich bestimmte Ankunftsgeschenk. Es gab feststehende Tarife, denn die Höhe des

S. 258 f.).

28 Kapterev, Charakter S. 110; Makarios von Antiochia und seine Suite waren beispielsweise im Afanasij-und-Kirill-Kloster im Kreml untergebracht (Paul von Aleppo III S. 2).

29 Dionysios Iviritis übt an dieser mangelnden Bewegungsfreiheit heftige Kritik (Kapterev, Raskol S. 18).

30 Paul von Aleppo berichtet dies mehrfach; dennoch gelangen ihm derartige Kontakte, meist mit in Moskau ansässigen Nichtrussen, von denen er interessante Einzelheiten über das Leben im Moskauer Reich erfuhr (Paul von Aleppo III S. 72, 90, IV S. 9 ff.).

31 Kapterev, Charakter S. 110, 256.

32 Paul von Aleppo III S. 14; Makarij patriarch Antiochskij S. 112.

33 So z. B. 1643 der Metropolit Theodosios von Midia bereits zwei Tage nach seiner Ankunft (Murav'ev II S. 247).

34 Am 28. März 1645 wurden z. B. zwölf Personen von Zar Michail Fedorovič empfangen (Murav'ev II S. 273).

35 Kapterev, Charakter S. 114.

36 Paul von Aleppo III S. 9 ff.

Geschenks orientierte sich am Rang des Besuchers und wurde anhand von Archivaufzeichnungen früherer Besuche gleichrangiger Bittsteller ermittelt[37]. Dem Empfang beim Zaren schloß sich in der Regel an einem der darauffolgenden Tage ein Besuch beim Patriarchen an, wobei ebenfalls ein Ankunftsgeschenk überreicht wurde[38].

Die Besucher verbrachten danach eine unterschiedlich lange Zeit in Moskau. Abgesehen von den Fällen, bei denen es sich lediglich um Kurierdienste handelte und die Überbringer der Briefe nur kurze Zeit verweilten, um mit dem Antwortschreiben versehen wieder zurückzukehren, lag die Aufenthaltsdauer der meisten Bittsteller bei mindestens einem halben Jahr. Auch ohne die Absicht, für immer in Moskau zu bleiben, konnte ein Aufenthalt mehr als ein Jahr währen, wie im Fall des antiochenischen Patriarchen Makarios, den Zar Aleksej Michajlovič und Patriarch Nikon, der seiner als Berater für die Kirchenreformen bedurfte, gerne länger in Moskau sahen und so die Erlaubnis zur Abreise, um die die Besucher nachzusuchen hatten, hinauszögerten. Sogar nach seiner Abreise rief ihn der Zar noch einmal zurück[39].

Einen großen Teil ihres Aufenthalts in Moskau verbrachten die Besucher mit der Teilnahme an Gottesdiensten, bei denen sie oft selbst zelebrierten[40] und einer Art von religiösem Tourismus, der sie zu den geistlichen Sehenswürdigkeiten Moskaus und seiner Umgebung, wie dem Troice-Sergiev-Kloster, dem von Zar Aleksej Michajlovič besonders geförderten Savva-Kloster, dem Novodevičij-Kloster, später dem von Nikon erbauten und geförderten Voskresenskij (Novoierusalimskij)-Kloster führte. Bei einem längeren Aufenthalt kam es auch zu Reisen in entfernter gelegene Regionen des Reiches, wie nach Novgorod und dem in dessen Nähe gelegenen Iverskij-Kloster. Dabei verbanden sich religiöse und finanzielle Anliegen: Man wollte nicht nur die großen russischen Heiligtümer besuchen, wie z. B. die Reliquien des Hl. Sergij von Radonež in dem von ihm gegründeten Kloster, sondern auch bei jedem Besuch die dementsprechenden Geschenke in Empfang nehmen. In Moskau wurden die Griechen bei Einladungen zu russischen Bischöfen, Bojaren und reichen Bürgern, denen sie kleinere Gastgeschenke in der üblichen Form von Reliquienpartikeln überreichten, mit einer entsprechenden Gegengabe durch die Gastgeber bedacht[41].

Während des Aufenthalts waren sie Gäste der Regierung, von der sie verpflegt wurden und, wiederum nach Rang gestaffelt, eine tägliche Lebensmittelration erhielten, die diejenige, die sie in Putivl' und für die Anreise nach Moskau erhalten hatten, weit übertraf und kaum zu verzehren war. So nimmt es nicht Wunder, daß die Griechen sol-

37 Kapterev, Charakter S. 130.

38 Paul von Aleppo III S. 30 ff.

39 Paul von Aleppo IV S. 154, 165 ff.

40 Dabei war es Brauch, daß die in Moskau zu Besuch weilenden Patriarchen im Čudov-, Voznesenskij-, Novospasskij-, Simonov- und Novodevičij-Kloster, sowie im Blagoveščenskij Sobor im Kreml zelebrierten (Paul von Aleppo IV S. 120).

41 Kapterev, Charakter S. 113, 116 f.; Paul von Aleppo IV 58 ff.

che überflüssigen Nahrungsmittel vor Ort verkauften und das gesammelte Geld auf diese Weise vermehrten[42].

Für diejenigen, die der Zar selbst empfangen hatte, war das Verlassen Moskaus mit einer Audienz verbunden, bei der die Abschiedsgabe überreicht wurde, die nicht für die Besucher persönlich, sondern für die von ihm vertretene Institution, wie Patriarchat, Eparchie, Kloster, Pfarrkirche oder ähnliches bestimmt war[43]. Der Rückweg führte über dieselbe Route wie bei der Anreise.

3.1.3.Mißbräuche

Die Freigebigkeit der Moskauer Regierung zog natürlich eine Reihe von Abenteurern und Betrügern an, vor denen griechische Bischöfe selbst den Zaren warnten[44]. Diese Hochstapler wurden fast immer durch Landsleute entlarvt[45], was ein deutlicher Hinweis darauf ist, daß die überwiegende Mehrheit der Griechen, die nach Moskau kamen, um ihren guten Ruf besorgt war und den Mißbrauch der finanziellen Unterstützung auch als solchen betrachteten und ablehnten. Solche Fälle machten der Moskauer Regierung die Risiken deutlich, die mit einer zu großzügigen Handhabung des Zugangs zu den *milostynja* verbunden waren. Dies und das allgemeine Anwachsen des Besucherstroms führte zu den bereits beschriebenen Reglementierungen. Als ein Mittel zur Kontrolle griff man dabei auf Empfehlungsschreiben griechischer Hierarchen zurück, was sich jedoch bald als wenig effektiv erwies. Viele Bittsteller statteten sich auf unlautere Weise mit solchen Empfehlungsschreiben aus. Gegen eine Bestechungssumme erhielten sie es von subalternen Beamten aus der entsprechenden Kanzlei oder ließen es fälschen. In der Moldau und der Walachei, wo sich die Reisegruppen sammelten, existierten auf Siegel und Unterschriften einzelner Patriarchen spezialisierte Fälscherwerkstätten[46]. Da half es wenig, wenn einzelne Patriarchen wie Paisios von Jerusalem, um die Kontrolle zu erleichtern, Siegel und Unterschrift nach Moskau übersandten[47], zumal die Patriarchen manchem dieser Hochstapler arglos das Empfehlungsschreiben selbst ausstellten[48].

42 Kapterev, Charakter S. 110, 118.
43 Kapterev, Charakter S. 115 f.
44 Kapterev, Charakter S. 221 f.
45 So z. B. im Fall des angeblichen Metropoliten Ieremias vom Sinai 1623 (Kapterev, Charakter S. 227 ff.; ders., Sinaj S. 372 ff.; ders., Snošenija S. 96 ff.; auf S. 96 findet sich die Bittschrift von Ieremias).
46 Kapterev, Charakter S. 222. Juraj Križanić berichtet über einen solchen Fälschungsversuch (F. Ternovskij S. 99 Anm. 2).
47 Kapterev, Snošenija S. 109. Derartige Hochstapler machten im übrigen auch Griechenland unsicher, wie ein Rundschreiben von Patriarch Paisios von Jerusalem aus dem Jahre 1651 zeigt (s. Κοντογιάννης S. 231 ff.).
48 Wie Theofanis von Jerusalem im Fall jenes Ieremias (Kapterev, Snošenija S. 101). Dieses Beispiel verdeutlicht auch, daß die meist in Konstantinopel residierenden Jerusalemer Patriarchen den Überblick über ihren eigenen Episkopat verloren hatten.

Wir sollten hier nicht unkritisch die Auffassungen russischer Zeitgenossen und späterer russischer Historiker über das niedrige moralische Niveau der griechischen Bittsteller und des griechischen Klerus insgesamt wiederholen. Es gibt zwar eklatante Beispiele für Abenteurer und Hochstapler, insgesamt waren sie aber eine Minderheit. In vielen Fällen, in denen sich Griechen mit zweifelhaften Mitteln den Zugang nach Moskau und zu den begehrten *milostynja* öffneten, lag dies in wirklicher Notlage und dem Willen, dem eigenen Kloster zu dienen, begründet. Ähnlich wie bei den mittelalterlichen mönchischen Urkundenfälschern in Westeuropa läßt sich hier von einer subjektiv als "pia fraus" empfundenen Handlungsweise sprechen. Umgekehrt gibt es aber auch den Fall, daß Griechen zu Opfern wurden: Überfälle auf Reisende[49], manchmal sogar durch die sie begleitenden Strelitzen oder Versuche der Grenzvoevoden, trotz positiven Bescheids aus Moskau die Bittsteller in Putivl' zurückzuhalten, um auf diese Weise Bestechungsgelder einstreichen zu können[50].

Der Argwohn der russischen Bevölkerung richtete sich im übrigen nicht nur gegen die Griechen, sondern genauso gegen Ukrainer und Weißrussen, die als Emigranten oder Bittsteller nach Moskau kamen, sowie Serben, Bulgaren u. a.[51]. Dieses abwehrende und mißtrauische Verhalten scheint weniger von konkreten negativen Erfahrungen herzurühren als von unbewußten sozialpsychologischen Verhaltensweisen, wie wir sie überall und bis heute im Verhalten einheimischer Bevölkerung gegenüber Fremden feststellen können.

3.1.4.Moskau als Ort der Emigration

In dem uns interessierenden 17. Jahrhundert und auch in den Jahrhunderten zuvor bedeutete Emigration zumeist eine Einzelpersonen betreffende politische Emigration. Moskau war nach der Eroberung der Balkanländer und des Nahen Ostens durch die Türken für Orthodoxe aus diesen Gebieten ein Ort der Zuflucht geworden. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts findet sich eine vor allem geistesgeschichtlich bedeutende Kolonie südslawischer Intellektueller in Moskau bzw. der Ukraine[52], aber weder in diesem noch in den folgenden Jahrhunderten kam es zu einer Auswanderung größeren Ausmasses, wie sie im 18. Jahrhundert einsetzen sollte, als Serben, Bulgaren und Griechen aus wirtschaftlichen, aber auch politisch-religiö-

49 S. o. Anm. 12.
50 S. Kapterev, Charakter S. 105 ff.; S. 109 das schlechte Verhalten eines russischen Beamten; der Archimandrit Merkurios aus dem Sinai-Kloster beschwert sich darüber, daß der Voevode von Putivl' ihm Geld abgenommen habe (ders., Sinaj S. 384).
51 Charlampovič S. 22 ff., 29, 250.
52 Schaeder S. 1 ff. (zur bulgarischen Emigration); Tichomirov S. 100 ff.; zu einigen griechischen Emigranten vor dem 16. Jahrhundert s. Alef, Diaspora.

sen Motiven heraus ins Russische Reich einwanderten[53].

Die griechischen Emigranten in Moskau vor dem 18. Jahrhundert waren v. a. Geistliche und Intellektuelle, meist beides in einer Person. Die Mobilität der südosteuropäischen Intellektuellen war zu jener Zeit, ganz im Gegensatz zu der einem Mönch vorgeschriebenen *stabilitas loci*, sehr groß[54]. Andere soziale Gruppen waren nur schwach vertreten. Unter den ausländischen Söldnern im Dienst des Zaren waren Griechen wie auch Balkanslawen im Vergleich mit Westeuropäern nur in geringem Maß zu finden[55]. Auch eine ständige Kaufmannskolonie, verbunden mit autonomer Selbstverwaltung, wie sie sich in zahlreichen ukrainischen Städten gebildet hatte, gab es in Moskau nicht. Die griechischen Kaufleute hielten sich dort nur kurz auf und orientierten sich an der kirchlichen Infrastruktur, die das NikolausKloster zum Zentrum hatte[56].

Unter den im Moskauer Reich ansässigen Griechen lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: diejenigen, die aus politischen bzw. persönlichen Gründen das Osmanische Reich verlassen hatten und für die eine Rückkehr ausgeschlossen war, und diejenigen, die nur einen längeren Aufenthalt beabsichtigten, um danach wieder zurückzukehren. Es kam aber durchaus vor, daß solche zeitweiligen Aufenthalte zu lebenslänglichen wurden, wie z. B. bei Maksim Grek im 16., Paisios Ligaridis und den Gebrüdern Lichudis im 17. Jahrhundert. Alle vier waren als ausländische Experten nach Moskau gerufen worden, wo sie dann durch die Verstrickung in innere Angelegenheiten zum Verbleib gezwungen waren, wobei am ehesten bei den Gebrüdern Lichudis eine gewisse Freiwilligkeit feststellbar ist.

Sehr zahlreich sind die Fälle, in denen Griechen, die ursprünglich mit dem Vorsatz, für immer in Moskau bzw. im Moskauer Reich zu bleiben, gekommen waren, nach ihren ersten Erfahrungen mit dem russischen Leben, dem Klima und der Mentalität ihren Entschluß revidierten. Andere, die die russische Regierung gerne als Fachleute in Moskau behalten hätte, hielten sich aus ähnlichen Gründen nicht allzulange dort auf, so z. B. der Metropolit Gavriil von Nazareth. Viele der Emigranten verließen das Land wieder, aber nicht alle kehrten ins Osmanische Reich zurück[57], sondern ließen sich in der Ukraine

53 S. hierzu Bartlett S. 18 f., 61 f., 111, 127 ff., 135 ff., 207 f.; wie aus der Untersuchung der russischen Akten hervorgeht, handelt es sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts um einige hundert Emigranten, die aus diversen Gründen im Moskauer Reich ansässig wurden (Zachar'ina S. 194 f., 200).

54 Cândea II S. 644 ff.

55 Florja, Vychodcy S. 58; Paul von Aleppo III S. 152 berichtet davon, daß früher 400 Griechen im Heer des Zaren Dienst getan hätten.

56 Zvjagincev S. 86.

57 Der serbische Patriarch Gavrilo, der, nicht zuletzt aufgrund der despotischen Behandlung durch Patriarch Nikon, 1656 unter dem Vorwand, eine Pilgerfahrt nach Jerusalem antreten zu wollen, ins Osmanische Reich zurückkehrte, wo ihn die Osmanen der Spionage für Moskau bezichtigten und 1659 in Bursa henkten, sei hier als Beispiel genannt (Paul von Aleppo IV S. 156 f.; Radonić S. 331 f.).

nieder[58], wo die Lebensbedingungen und das Klima eher mit dem von ihnen aus der Heimat Gewohnten vergleichbar waren. Außerdem war die Ukraine offener für die griechische Gelehrsamkeit und hatte stets enge Verbindung mit Konstantinopel gehalten[59]. Die Niederlassung war auch kein selbstverständliches Recht, das jedem Ankömmling zustand, sondern wurde in jedem Fall von der Moskauer Regierung geprüft und oft nicht gestattet[60].

Eine Karriere innerhalb der russischen Hierarchie machten diese griechischen Emigranten im Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts kaum noch. Ein solcher Fall ereignete sich zum letztenmal 1613, als Nektarios von Ohrid, der noch unter Boris Godunov nach Moskau gekommen war, Bischof von Vologda wurde[61]. Frühere Fälle dieser Art waren Arsenios von Elasson, später Bischof von Suzdal'[62] und der russische Patriarch Ignatij/Ignatios (1605-1606, 1611)[63]. Erst im 18. Jahrhundert finden wir wieder Griechen auf russischen Bischofssitzen wie Evgenios Vulgaris und Nikiforos Theotokis. Vergleicht man dies mit dem Faktum, daß etliche serbische Emigranten im Moskauer Rußland des 17. Jahrhunderts Bischofsthrone einnahmen[64], überrascht das Fehlen griechischer Hierarchen.

Dieses Faktum läßt sich teilweise so erklären, daß die nach Moskau emigrierten Bischöfe es vorzogen, am Zarenhof Einfluß zu gewinnen und innerhalb der griechischen Kolonie der Hauptstadt eine wichtige Rolle zu spielen, als ein weniger angenehmes Leben als Eparchialbischof in der Provinz, fern von den Landsleuten in Moskau, führen zu müssen. Eine Folge davon waren innergriechische Auseinandersetzungen und Intrigen in Moskau, wenn einer seinen Einfluß auf Kosten der anderen zu erweitern suchte. Ein Beispiel hierfür sind die Auseinandersetzungen, die sich um 1630 um die Person des Metropoliten Averkios von Veria[65] abspielten, der mit dem Archimandriten Ioannikios (den Patriarch Theofanis von Jerusalem 1620 als seinen ständigen Vertreter in Moskau zurückgelassen hatte) und zwei anderen Metropoliten, Iosif von Sevastia und Paisios von Thessaloniki[66], rivalisierte. Averkios gelang es dank des Vertrauens, das er bei Patriarch Filaret genoß, für einige Zeit eine beherrschende Stellung zu

58 Solche Fälle sind z. B. Daniil von Varna, der im November 1657 in Moskau ankommt und bald danach in die Ukraine geht (Kapterev, Charakter S. 164, 192 f., 316); Iezekiil von Athen (1653) (a. a. O. S. 164); Iosif von Sevastia (1630-1634 in Moskau) (a. a. O. S. 148), 166; Kyprianos, Bischof aus dem Kloster der Entschlafung der Gottesmutter in Saloniki (1648) (a. a. O. S. 154 f.).

59 Hösch, Probleme S. 274.

60 So z. B. 1630 Athanasios von Imvros und Meletios von Sinada (Murav'ev II S. 84).

61 Kapterev, Charakter S. 147; s. zu Nektarios auch Gelzer S. 26; Snegarov II S. 194 f.; Petković S. 220 ff.; Souliotis.

62 S. zu diesem die Monographie von Δημητρακόπουλος

63 Παπουλίδης, Ἰγνάτιος.

64 Im 17. Jahrhundert die Bischöfe Simeon von Skopje und Teodosije von Vršac, Joakim von Kruševac, Jevtimije von Skopje, Nikodim von Prizren und Elevterije von Belgrad (Kraft S. 87, Anm. 3).

65 1613-1618 Metropolit von Veria (Ἀτέσης S. 30).

66 1612-1624 Metropolit von Thessaloniki (Ἀτέσης S. 85).

erlangen. Schließlich fiel er aber aufgrund dubioser Geschäfte in Ungnade und kam in Klosterhaft, aus der er nur durch die Fürsprache des Konstantinopler Patriarchen Kyrillos Kontaris entlassen wurde[67]. Derartige Vorgänge wiederholen sich immer wieder. Bezeichnend ist, daß es innerhalb der griechischen Kolonie meist eine oder mehrere beherrschende Personen gab, die am Hof über großen Einfluß verfügten und um deren Hilfe und Protektion ihre nach Moskau gekommenen Landsleute, insbesondere wenn sie die Reise zum erstenmal angetreten hatten, nicht herumkamen.

67 Kapterev, Snošenija S. 61 ff.; Charakter S. 148, 154, 159, 172 ff., 314.

3.2.Das Bild vom anderen: die russisch-griechischen Heterostereotypen

3.2.1.Die Russen über die Griechen

Die Union der Griechen mit der lateinischen Kirche auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1439 war in den Augen der Russen Verrat an der Orthodoxie und die Eroberung Konstantinopels durch die Türken die darauf folgende Strafe Gottes. 1448 beendete Moskau mit einem einseitigen Akt seine jurisdiktionelle Zugehörigkeit zu Konstantinopel, indem der Großfürst den Metropoliten Iona in eigener Verantwortung einsetzte. Iona führte seit 1459 den Titel "Metropolit von Moskau und der ganzen Rus'"[68]. Als Folge der Expansion der Moskauer Macht, nicht als ihre Voraussetzung entwickelte sich im 16. Jahrhundert eine politische Ideologie, die dieses Faktum theoretisch überhöhte: Moskau als Drittes Rom und Neues Jerusalem, es entstanden Legitimitätslegenden, die den Zweck verfolgten, die Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des Moskauer Herrschaftsanspruches zu beweisen und eine eigene Tradition zu schaffen.

Dies geschah nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Bereich: Neben der "Erzählung vom weißen Klobuk"[69] war dabei die "Russifizierung" der Andreaslegende von Bedeutung. Ihr zufolge hatte der Apostel auf einer seiner Reisen die Länder nördlich des Schwarzen Meeres besucht und unter den Skythen missioniert. In byzantinischer Zeit verstand man unter den "Skythen" archaisierend die Völker nördlich des Schwarzen Meeres. Deshalb bereitete es Kaiser Michael VII. Dukas im 11. Jahrhundert in einem Brief an den Fürsten Vsevolod von Perejaslavl' keine Schwierigkeiten, von dem beiden Reichen gemeinsamen Missionar Andreas zu sprechen, da er nach der in Byzanz und allgemein in der Ostkirche seit dem 10. und 11. Jahrhundert akzeptierten Legende[70] auch die Kirche von Konstantinopel begründet haben soll. Der Aufenthalt des Apostels in der Rus' wurde von den Griechen nie angezweifelt[71]. Von russischer Seite wurde die Legende in der *Stepennaja Kniga* jedoch so umgestaltet, daß Andreas diese Reise nicht wie in den älteren russischen Fassungen[72] eher zufällig, sondern eigens zu dem Zweck unternahm, die russische Kirche zu gründen. Damit sollte die Bedeutung der im 10. Jahrhundert von Byzanz aus erfolgten Christianisierung zu einem

68 Schaeder S. 21 ff., 38 ff.; Plank S. 157; zum literarischen Widerhall des Falls von Konstantinopel in Moskau s. Dujčev S. 409 ff., Speranskij, Zenkovsky.

69 Schaeder S. 113; Zenkovsky S. 347 ff. Arsenij Suchanov führt sie in seinen *Prenija* mit den Griechen an.

70 Dvornik S. 264.

71 In der "Geschichte Rußlands" des Archimandriten Dionysios Iviritis, die als Quelle weitgehend die *Stepennaja kniga* benutzt, ist auch die russische Andreas-Legende enthalten, allerdings ohne ihren ideologischen Gehalt ('Αλεξανδροπούλου, 'Εκχριστιανισμός S. 500, 504 ff.).

72 S. hierzu Gerhardt S. 129 ff.; Müller, Skazanie; Čičurov.

nachrangigen Akt gemindert und die Gleichwertigkeit mit den Griechen erwiesen werden, da beide Kirchen, die russische und die konstantinopolitanische, sich auf den Apostel Andreas zurückführten[73]. Auf diese Unmittelbarkeit zur apostolischen Tradition wies auch Ivan IV. bei seinen theologischen Gesprächen mit dem Jesuiten Antonio Possevino hin[74]. Demselben Zweck der Errichtung einer Art von religiöser Autarkie diente die unter Metropolit Makarij durchgeführte Kanonisierung der russischen Heiligen; insgesamt das, was Hans Koch die "Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate" genannt hat. Die in der Moskauer Rus' herrschenden rituellen Gebräuche wurden von der Hundertkapitelsynode 1551 für allein verbindlich erklärt, darunter auch das Zweifingerkreuz, das im 17. Jahrhundert zum Stein des Anstoßes werden sollte[75].

Dieses russische Selbstbewußtsein von der eigenen Frömmigkeit als der größten in der ganzen Welt spiegelt sich im Verhalten und den Urteilen gegenüber den Griechen wider, die schon durch ihre finanzielle Notlage, die sie Kontakte mit Moskau suchen ließ, in den Augen der Russen erniedrigt wurden. Ihr Leben unter der Herrschaft der Muslime hatte ihren Glauben verdorben und sie verunreinigt. Aus diesem Grund durften griechische Kleriker mitunter nicht in russischen Kirchen zelebrieren, griechische Kaufleute russische Kirchen nicht betreten. Erst nach den Besuchen der griechischen Patriarchen Ieremias II. von Konstantinopel und Theofanis von Jerusalem änderte sich dieses Verhalten[76].

Dennoch wurde die Praxis beibehalten, griechische Kleriker, die als Emigranten nach Moskau gekommen waren und aufgrund eines längeren Aufenthalts in einem katholischen oder unierten Milieu für unzuverlässig gehalten wurden, zwecks "Verbesserung ihres Glaubens" für einige Jahre in russische Klöster zu stecken. Inwieweit dies Ausnahmefälle waren, wie Kapterev meint[77], läßt sich vor einer statistischen Auswertung der Quellen kaum feststellen. Jedenfalls widerfuhr solches nicht nur einfachen Klerikern: 1616-1621 war Erzbischof Nektarios von Ohrid in einem Kloster interniert, da er des Uniatentums verdächtigt wurde, obwohl er seit 1613 als Bischof von Vologda amtierte; erst auf Veranlassung Patriarch Filarets kam er wieder frei[78]. Die Anweisung an nach Konstantinopel entsandte russische Diplomaten, vor der Aufnahme von Kontakten mit dem dortigen Patriarchen Erkundigungen über dessen Frömmigkeit einzuziehen[79],

73 Pikanterweise war auch die byzantinische Andreaslegende in der Absicht entstanden, die Apostolizität des Konstantinopler Sitzes zu untermauern; s. hierzu Dvornik, insbesondere S. 157 ff.
74 Koch S. 60 ff.; LexMa I Sp. 600; Nitsche, Griechen S. 35 ff.
75 Koch S. 62 ff., 87 ff.; Schaeder S. 82 ff.
76 Paul von Aleppo III S. 18; Subbotin III S. 257, VI S. 34; Kapterev, Charakter S. 385, 423. Dies war im übrigen einer der Gründe dafür, weshalb die Griechen darum baten, eine eigene Kirche zu erhalten.
77 Kapterev, Protivniki S. 31, Anm. 2.
78 Makarij, Istorija X S. 172 f.; Petković S. 221.
79 Kapterev, Charakter S. 386 f.

belegt eine allgemeine Vorsicht den Griechen gegenüber.

Arsenij Suchanov führt in seinen *Prenija s grekami* in geradezu kompendienhafter Form alle Punkte auf, in denen den Griechen Abweichen von der wahren Orthodoxie vorgeworfen wird. Was diese *Prenija* anbetrifft, die nach der Auskunft ihres Verfassers im Frühjahr 1651 mit Patriarch Paisios von Jerusalem und anderen griechischen Geistlichen in Târgoviște (Walachei) geführt wurden, wo Suchanov auf den Aufbruch des Patriarchen nach Jerusalem wartete, so geben sie mit Sicherheit nicht den exakten Ablauf dieser Gespräche wieder, sondern sind von Arsenij in dieser Form zusammengestellt worden. Er war äußerst erzürnt über den Bericht eines serbischen Mönches von der Verbrennung russischer Bücher auf dem Athos, die 1648 stattgefunden haben muß. Einer der Initiatoren dieser Aktion scheint Erzbischof Daniil von Ohrid gewesen zu sein[80]. In diesem Zusammenhang dürfte Suchanov die Disputationen in der stilisierten Form der Auseinandersetzung zwischen russischer und griechischer Orthodoxie, die in allen Punkten mit dem Sieg der russischen Seite endet, auf Grundlage der Gespräche konzipiert haben. Wie Kartašev es formuliert, setzte Suchanov gegen den Nationalismus der Griechen denjenigen der Russen, indem er sich seinerseits bemühte, den Griechen Irrtümer nachzuweisen[81]. Diese *Prenija*, auch als Gegenentwurf zur *Kniga o vere* gedacht, sollten zum prägenden Vorbild für die antigriechische Polemik der Altgläubigen werden[82].

Die Punkte, die den Griechen vorgeworfen wurden, waren folgende: Das Dreifingerkreuz[83], die angeblich von ihnen geübte Aspersionstaufe - im Gegensatz zur orthodoxen Praxis der Immersionstaufe[84], die nur von den Russen treu bewahrt worden sei, die mangelnde Authentizität der griechischen liturgischen und kirchlichen Bücher, die darin begründet liege, daß die Lateiner nach dem Fall Konstantinopels alle griechischen Bücher aufgekauft, in verfälschter Form gedruckt und unter den Griechen verbreitet hätten[85]. Sie hielten Gemeinschaft mit Häretikern (wie Armeniern, Römern und Franken - es wird nicht deutlich, worin Suchanov den Unterschied zwischen den beiden letzteren sieht), mit denen sie gemeinsam die gleiche Kirche benutzten (damit bezieht er sich wohl vor allem auf die Praxis in der Auferstehungskirche zu Jerusalem) und reichten ihnen sogar die Kommunion. Anstößig war für Arsenij bereits, wenn

80 Belokurov, Suchanov S. 206; Kapterev, Protivniki S. 71.
81 Kartašev S. 126.
82 Koch S. 68; Belokurov, Suchanov, S. 243 f. Die wichtigsten Anführer des Raskol besaßen Handschriften von Suchanovs *Prenija*.
83 Prenija S. 329 ff., 346 ff. Im nur wenig später entstandenen *Proskinitarij* schweigt Suchanov sich darüber aus.
84 Prenija S. 333, 339, 353.
85 Prenija S. 338. So auch Diakon Fedor (Subbotin VI S. 157 f.) und andere (Subbotin III S. 258 f., IV S. 15 f., VI S. 41, 157). Dieser oft zu hörende Vorwurf ist unberechtigt, denn von den 69 bekannten Lektoren zwischen dem 16. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts in den griechischen Druckereien in Venedig waren 44 orthodoxe Geistliche, im 17. Jahrhundert von 25 Lektoren gar 21 Geistliche (Κουτσόπουλος S. 291 ff.)!

Paisios in Iaşi den armenischen Bischof zum Essen einlud[86].

Ein weiteres Beispiel dafür, daß der Heilige Geist die Griechen verlassen habe, war für ihn, daß es bei den Griechen keine Heiligen mehr gäbe, während in Rußland die neuen Heiligen nicht zu zählen seien[87]. Da der russische Zar an die Stelle des byzantinischen Kaisers getreten sei, gebühre dem Moskauer Patriarchen der erste Rang in der Hierarchie der orthodoxen Patriarchen, denn er sitze nicht nur in der Stadt des orthodoxen Kaisers, sondern gebiete dazu, wie es sich für einen richtigen Patriarchen gezieme, über Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe, während z. B. der alexandrinische nicht einmal einen einzigen Bischof unter sich habe[88].

Den Griechen von früher gestand Arsenij Rechtgläubigkeit zu, sprach ihnen aber ab, zu den am frühesten zum Christentum bekehrten Völkern zu gehören. Nach den Juden und Römern gebühre ihnen erst der dritte Rang[89]. Als Hauptschuldiger an den häretischen Neuerungen galt ihm "jener Subdiakon Damaskin Studit", von dem man nicht einmal den richtigen Namen wisse[90]. Dabei handelte es sich um den griechischen Theologen Damaskinos Studitis (Anfang des 16. Jahrhunderts - 1577), der im Auftrag des Konstantinopler Patriarchen auch einmal in die Ukraine gekommen war. Er beendete seine kirchliche Laufbahn als Metropolit von Arta und Navpaktos und hinterließ ein reiches schriftstellerisch-theologisches Werk[91].

Damaskinos' schlechter Ruf bei den Russen scheint auf Arsenij Suchanov zurückzugehen. In der - ebenfalls stark stilisierten - Disputation des altgläubigen Diakons Fedor mit dem griechischen Metropoliten Athanasios von Ikonion spielt er dieselbe Rolle. Fedor äußert über ihn genau wie Arsenij Suchanov, man wisse von ihm nicht einmal, wie er richtig heiße[92]. Diese Argumentation ist nicht verständlich, da der Vorname Damaskin auch in Rußland gebräuchlich war und nicht als "der Damaszener" mißverstanden werden konnte. Es ist unklar, wie Damaskinos Studitis bei Arsenij Suchanov diese negative Reputation erlangte. Der Erfinder des Dreifingerkreuzes, als der er von ihm hingestellt wird, war er selbstverständlich nicht. Wahrscheinlich hatte ihn einer der Griechen, mit denen Arsenij disputierte, als theologische Autorität zitiert, denn sein *Θησαυρός* war zur Zeit der

86 Prenija S. 339, 358.
87 Prenija S. 355. Auch diese Behauptung trifft nicht zu, denn die griechische Kirche kennt in der Türkenzeit viele Heilige. Bereits Maksim Grek hatte mit einer exemplarischen Erzählung vom Schicksal eines Neomärtyrers die Russen auf diese neuen Heiligen der griechischen Kirche hingewiesen (Haney S. 102 f.).
88 Prenija S. 351, 355.
89 Prenija S. 340.
90 Prenija S. 331. Damaskinos Studitis nennt sich selbst in seinem Θησαυρός "ὑποδιάκονος" (Δημητρακόπουλος S. 43, Anm. 49).
91 ΘΗΕ IV Sp. 907 f.; Δημητρακόπουλος S.42, Anm. 44.; s. auch Podskalsky S. 101 f. (insbesondere die Literaturhinweise).
92 Subbotin VI S. 53, 59. Derartige Stereotypen finden sich auch in einem russisch-griechischen Gesprächsbuch aus dem 15. Jahrhundert, dessen Verfasser den Griechen nicht wohlgesonnen ist (Vasmer; Alekseev S. 29; Kovtun S. 8, 326 ff.).

Turkokratie eines der weitverbreitetsten griechischen Bücher[93]. Dadurch fiel die Aufmerksamkeit des Russen auf ihn und er dürfte ihm die Verantwortung für die Unterschiede zwischen der griechischen und russischen Orthodoxie zugeschrieben haben. Bei Fedor ist die Abneigung gegen Damaskinos Studitis leichter zu erklären: In der *Skrižal*[94] war u. a. ein Text von Damaskinos Studitis über das Dreifingerkreuz enthalten.

Neben dem laxeren Verhalten der Griechen während des Gottesdienstes und in der Kirche[95] fand vor allem das Verhalten ihrer Priester heftige Kritik: So trugen sie nicht immer die vollständige liturgische Gewandung, die Mönche erschienen ohne Kopfbedeckung in der Kirche, die Priester wichen vom russischen Typikon ab und lächelten während der Liturgie. Sie schnupften oder rauchten Tabak - auch die Priester - und fasteten nicht so streng wie die Russen[96].

Neben diesen mit dem religiösen Verhalten der Griechen verbundenen Urteilen finden wir allgemeinere, die ihren Ursprung im Nichtvertrautsein der Russen mit der mediterranen Mentalität hatten und sich noch im 18. und 19. Jahrhundert finden[97]. Allgemein gelten sie als herrschsüchtig, stolz[98], hinterlistig[99], geldgierig, was sich auch in dem Stereotyp zeigt, daß jeder Grieche ein Händler sei. Der Diakon Fedor behauptete, die griechischen Geistlichen in Moskau handelten mit Wein und Tabak[100]. Dazu gesellte sich das allen fremden Reisenden in Rußland im 17. Jahrhundert geltende Mißtrauen: Oft sah man in den Griechen Doppelagenten[101].

Man sollte aber nicht übersehen, daß diese Urteile, die in erster Linie unter dem Kirchenvolk und einfachen Klerus verbreitet waren, eine direkte Folge der religiösen Isolation waren, in die das Land im Verlaufe des 16. Jahrhunderts geraten war. Die ältere gesamtorthodoxe Tradition hatte nicht aufgehört, daneben weiterzuexistieren und so

93 Es erlebte zwischen 1568 und 1800 mehr als 20 Auflagen, was bei keinem anderen griechischen Druck während der Turkokratie der Fall war (Argyriou S. 62 f.).
94 S. hierzu S. 133.
95 Ivan Neronov wirft den griechischen und ukrainischen Mönchen in Moskau vor, ihre Verbeugungen in der Kirche nicht richtig zu vollziehen (Charlampovič S. 259); ebenso Arsenij Suchanov (Proskinitarij S. IX).
96 Proskinitarij S. 66; Belokurov, Suchanov S. 319 ff.; Kapterev, Snošenija S. 31 ff.; Paul von Aleppo III S. 56. Der Verzehr von Tintenfisch und Zucker in der Fastenzeit wird von Arsenij Suchanov tadelnd vermerkt (Proskinitarij S. 60); weniger verurteilend als amüsiert wirkt eine Aussage des späteren ukrainischen Bischofs Lazar Baranovič über die Griechen: "Greki i v Moskve živut po grečeski, to est' veselo" (Charlampovič S. 215).
97 Kapterev, Charakter S. 454; Belokurov, Suchanov S. 319 ff.
98 Die *gordost'* der Griechen ist ein stetig wiederkehrender Topos.
99 So heißt es bereits im 12. Jahrhundert in der Hypatioschronik über den griechischen Bischof Antonios von Černigov "hinterlistig ... weil er von Geburt ein Grieche war" (Koch S. 47).
100 Subbotin VI S. 248.
101 Kapterev, Charakter S. 424; Subbotin VI S. 248; Džinčaradze S. 258; Hösch, Probleme S. 264. Auch die russischen Historiker des 19. Jahrhunderts sind nicht frei von derartigen Vorurteilen.

finden sich parallel auch griechenfreundliche Tendenzen. Die Gewährung finanzieller Unterstützung für die Griechen und die anderen orthodoxen Völker konnte nur erfolgen, wenn man sie als Orthodoxe ansah, für die der russische Zar als orthodoxer Herrscher Fürsorgepflicht hatte. Die russischen Bischöfe gingen in ihrer Mehrheit nie so weit, den Griechen die Orthodoxie abzusprechen. Metropolit Iona wußte sehr genau, daß die Union von Ferrara-Florenz lediglich vom byzantinischen Kaiser und dem Ökumenischen Patriarchen sowie einigen wenigen Hierarchen und Intellektuellen getragen wurde, das Kirchenvolk und der Großteil des Klerus aber sich entschieden gegen die Unterstellung unter Rom zur Wehr setzten. Im "Russischen Chronographen" von 1512 heißt es, der Glaube sei mit der Eroberung Konstantinopels in den orientalischen Kirchen nicht erloschen, sondern lebe in ihnen weiter[102].

Nicht nur für Iona, sondern auch für zahlreiche andere Vertreter der russischen Hierarchie und die Großfürsten bestand weiterhin kirchliche Gemeinschaft mit Konstantinopel bzw. der übrigen orthodoxen Welt[103]. Vasilij III. schickte Bischof Nil von Tver' nach Konstantinopel, um vom Ökumenischen Patriarchen die Zustimmung zur Auflösung seiner kinderlos gebliebenen Ehe mit Solomonija zu erhalten, was ihm jedoch nicht gelang[104]. Ivan IV. suchte bei der Konstantinopler Synode um die Bestätigung seiner 1547 in Moskau vorgenommenen Krönung zum Zaren nach[105]. Auch die Errichtung des Moskauer Patriarchats 1589 durch den Ökumenischen Patriarchen Ieremias II. belegt, daß Moskau trotz allen zur Schau getragenen Selbstbewußtseins keineswegs von seiner religiösen Autarkie überzeugt war, denn dann hätte es keiner Bestätigung durch die Griechen bedurft. Man hätte dann auch nicht aus dem Osmanischen Reich emigrierten Bischöfen griechischer und serbischer Herkunft Eparchien des Moskauer Patriarchats anvertraut. Ein russischer Archimandrit, Mitglied einer Delegation, die in den 1630er Jahren die kirchlichen Verhältnisse in Georgien in Augenschein nehmen sollte, nannte entsetzt über die ganz und gar nicht mit den russischen Verhältnissen übereinstimmenden Bräuche bei den Georgiern die Griechen als Beispiel dafür, wie man auch unter mißlichen Umständen den Glauben rein bewahren könne[106]. Selbst Suchanov, der in seinem *Proskinitarij* ein weniger einseitiges Bild der Griechen zeichnet, erwähnt dort die Disziplin, mit der sie nach der Liturgie die Kirche verlassen[107]. Ieremias II. von Konstantinopel und Theofanis von Jerusalem galten sogar den Altgläubigen als untadelige orthodoxe Hierarchen, die sich

102 Kapterev, Protivniki S. 29 f.; Schaeder S. 68.
103 Kapterev, Protivniki S. 27.
104 Haney S. 52 f. Der Grund für diesen Vorgang ist nicht ganz klar; möglicherweise hatte der Moskauer Metropolit Vasilij eine Scheidung verweigert.
105 Regel S. 72-85, LI-LX; Fonkič, Gramoty S. 247 ff.
106 Belokurov, Suchanov S. 133, 146. Auch Suchanov gehörte zu dieser Delegation.
107 Proskinitarij S. 65, was im Umkehrschluß kein so gutes Bild vom Verhalten der Russen ergibt.

überdies lobend über die russische Frömmigkeit geäußert hätten[108]. Wie bei Suchanov scheint auch bei ihnen der Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Griechen dann einzusetzen, wenn sie als Lehrmeister der russischen Kirche auftraten.

3.2.2.Die Griechen über die Russen

Wie die Russen waren ihrerseits die Griechen von ihrer Vorrangstellung in der orthodoxen Welt überzeugt. Dieses Überlegenheitsgefühl war mehr intellektueller Natur und entsprang weniger dem Stolz auf die eigene Frömmigkeit. Als Griechen hatten sie ihrer Meinung nach direkten Zugang zur apostolischen und patristischen Überlieferung und deshalb die Tradition der griechischen Kirchenväter am besten bewahrt. Dazu kam ein allgemeines geistiges Überlegenheitsgefühl, das sich auch aus einer fundierteren Bildung speisen konnte; im Gegensatz zu den Vertretern der russischen Frömmigkeit lehnten sie Bildung weltlicher Natur nicht in Bausch und Bogen ab[109].

Der apokalyptische Schock der Eroberung Konstantinopels war von den Griechen bald überwunden worden, und wie es bereits das Schlagwort der Unionsgegner zuvor formuliert hatte, die "lieber den türkischen Turban als die päpstliche Tiara" in der Stadt sehen wollten, sahen sie in der Turkokratie nicht die Strafe Gottes für die Union mit Rom, sondern die Möglichkeit, die Orthodoxie zu bewahren. Diese wurde durch die Turkokratie nicht in ihrer theologischen Substanz bedroht, da die Türken sie zwar äußerlich bedrängten, aber sich nicht in innere Fragen der Kirche einmischten[110]. In diesem Sinne verteidigte bereits Maksim Grek die griechische Kirche beständig gegen die Vorwürfe von russischer Seite[111].

Vor diesem Hintergrund bewerteten die Griechen die Russen nicht weniger streng wie sie umgekehrt von diesen eingeschätzt wurden. Als ein serbischer Mönch des Zografu-Klosters auf dem Athos die in den in seinem Besitz befindlichen Büchern russischer Herkunft enthaltenen Moskauer Bräuche, insbesondere das Zweifingerkreuz, auf dem Athos zu verbreiten suchte, verurteilten die griechischen Mönche 1648 diese ihrer Ansicht nach häretische Praxis und verbrannten die Bücher[112]. Dionysios Iviritis, der zur Vorbereitung des Konzils 1666/67 eine gegen den Raskol gerichtete Abhandlung schrieb, warf den Russen darin ebenfalls das Zweifingerkreuz und die anderen, von den liturgischen Gebräuchen der Griechen abweichenden Gepflogenheiten als Neuerungen vor. Nicht einmal die Lateiner hätten sich so weit verstiegen und das Kreuz mit zwei Fingern geschlagen. Andere,

108 Subbotin III S. 246 ff., 256; IV S. 77; VI S. 276.
109 Δημητρακόπουλος S. 156; s. auch das Verhalten Athanasios' von Ikonion, der gegenüber Diakon Fedor Platon und Aristoteles verteidigt (Subbotin VI S. 54).
110 Kapterev, Raskol S. 5.
111 Haney S. 76 f.
112 Prenija S. 327 ff.; Kapterev, Raskol S. 4, 6; Belokurov, Suchanov S. 206, nimmt das Jahr 1648 als Zeitpunkt jenes Ereignisses an.

so Makarios von Antiochia, bezeichneten das Zweifingerkreuz als armenische Häresie[113].

Allerdings sah Dionysios die Ursachen dieser vermeintlichen Häresien in der Unwissenheit und mangelnden Bildung der Russen, nicht wie diese umgekehrt bei den Griechen in mangelnder Frömmigkeit. Alle diese Neuerungen seien erst nach der Trennung der Russen von der griechischen Mutterkirche durch ihre selbsterklärte Autokephalie entstanden. Die heiligen Metropoliten von Moskau hätten in strittigen Fragen stets in Konstantinopel um Rat nachgesucht[114]. Für Dionysios bedeutete Orthodoxie also in erster Linie Identität mit den griechischen liturgischen Gebräuchen. Bereits Maksim Grek hatte die Emanzipation der Moskauer Metropolie von Konstantinopel scharf kritisiert: Die Weihe des Metropoliten könne nur durch den Ökumenischen Patriarchen erfolgen und anläßlich seines zweiten Prozesses fragte er 1531, wann Moskau von Konstantinopel den Segen für die Autokephalie erhalten habe[115]. Einen anderen in Rußland lebenden Griechen, Arsenios von Elasson, störte das russische Selbstbewußtsein, allein die Orthodoxie rein bewahrt zu haben, derart, daß er in seinen Werken, die einem griechischen Publikum die russische Geschichte darstellen sollten, die Christianisierung der Rus' ausschließlich als Werk der Byzantiner beschrieb; weder die Rolle Vladimirs, noch die frühere Existenz von Christen im Lande (so die Großfürstin Ol'ga) oder gar die Andreas-Legende fanden bei ihm Erwähnung[116].

Die Russen galten den Griechen allgemein als starkes und reiches, zugleich aber grobes und ungebildetes Volk, dessen barbarische Frömmigkeit der geistigen Führung durch die Griechen bedürfe. "Man läutet in Moskau zwar viel die Glocken, aber sonst gibt es dort nichts" äußerte sich 1628 der Metropolit Neofytos von Ganos über die russische Frömmigkeit. Manche äußerten direkte Zweifel daran, ob die Russen überhaupt orthodoxe Christen seien[117]. Daneben fand sich aber auch griechische Bewunderung für die unerschütterliche, buchstabengetreue russische Frömmigkeit, selbst wenn sie sich ironisch hinter der Aussage verbarg, wer sein Leben um etliche Jahre verkürzen wolle, müsse nur nach Rußland reisen und sich dort gemäß der russischen Frömmigkeit verhalten[118]. Paul von Aleppo, der als Araber keineswegs ein uneingeschränkter Freund der Griechen war und den Russen gegenüber eine unvoreingenommenere Haltung als diese einnahm, lobte sie für ihre Standhaftigkeit und Ausdauer bei den für ihn ungewohnt langen Gottesdiensten; insbesondere unter den harten Bedingungen des Winters waren diese für die südländischen Orthodoxen kaum leichter zu ertragen als für heterodoxe westliche Ausländer. Ein Vorbild für die eigene Orthodoxie waren die Russen

113 Dazu muß man anmerken, daß diejenigen, die solche Äußerungen machten, weder das Kreuzeszeichen der Lateiner noch das der Armenier genau kannten.
114 Kapterev, Raskol S. 16 f., 20.
115 Haney S. 68, 82.
116 Ἀλεξανδροπούλου, Ἐκχριστιανισμός S. 501 ff.
117 Kapterev, Charakter S. 428, 431, 435.
118 Paul von Aleppo III S. 167.

auch für Paul von Aleppo nicht[119]. Es schien ihm und den anderen mediterranen Besuchern, daß es ihnen am rechten Maß fehle. In dieses Bild fügt sich die Klage über die Härte der Fastenzeit, die in den Mittelmeerländern durch die Vielfalt an Gemüse, Obst und Meeresfrüchten gemildert wurde[120].

Bei weltlichen Veranstaltungen, wie z. B. einem Festessen beim Zaren, fühlten sich die Gäste wie im Kloster. Während bei Vasile Lupu in Iaşi Musiker Lieder und Tänze spielten, wurden in Moskau geistliche Hymnen gesungen. Zar Aleksej Michajlovič erschien den Besuchern mehr als Mönch und Asket denn weltlicher Herrscher[121]. Auch das alltägliche Leben der Russen wurde von der religiösen Sphäre dominiert: Die Schankkneipen waren während der Fastenzeit geschlossen, Geselligkeit, an der dem mediterranen Menschen stets gelegen ist, fand in jener Zeit kaum statt[122]. Mit einem Wort, die Aufteilung des Lebens in Geistliches und Weltliches, wie sie die Orthodoxen aus dem Süden kannten, war in Moskau nicht vorhanden. Neben dem ungewohnt harten Klima machte den Besuchern auch die ähnlich geartete russische Mentalität zu schaffen. So vermißte Paul von Aleppo an Ostern die heitere Stimmung, wie er sie aus seiner Heimat und von den Griechen her kannte[123]. Als Patriarch Makarios und seine Suite erschöpft von ihrer Reise im Troice-Sergiev-Kloster ankamen, wurde ihnen zu Ehren eine sechsstündige Agrypnie abgehalten, anstatt ihnen Erholung von den Strapazen der Reise zu gönnen. Scherze und Gelächter, vor allem unter Geistlichen, wurden von den Russen nicht gerne gesehen. Umgekehrt war Paul von Aleppo peinlich berührt, als sie an Ostern aufgefordert wurden, den Frauen den Osterkuß auf die Lippen zu geben[124].

Das Mißtrauen gegenüber Ausländern und die Geheimniskrämerei der Russen fiel immer wieder auf: Nie gaben sie Fremden ihr gesamtes Wissen preis[125]. Trotz all ihrer gastfreundlichen Bemühungen fiel den Südländern das Leben in Moskau schwer: nur als Einheimischer könne man es hier aushalten, das Leben gleiche dem Aufenthalt in einem Gefängnis. Deshalb war die Freude groß, wenn sie den Heimweg antreten konnten[126].

119 Paul von Aleppo III S. 30, 92, 94, 119, 185, 194; IV S. 85. Die Klage über die Länge der russischen Gottesdienste hat bei Paul ihren festen, sich oft wiederholenden Platz.
120 Bei Paul von Aleppo (III S. 168 f.). Arsenij Suchanov kritisiert natürlich gerade dies an den Fastengepflogenheiten der Griechen.
121 Paul von Aleppo III S. 5, 27, 29 f., 93 ff.
122 Paul von Aleppo III S. 32 f.
123 Paul von Aleppo III S. 197.
124 Paul von Aleppo IV S. 28; III S. 3; IV 163.
125 Paul von Aleppo III S. 77; IV S. 5.
126 Paul von Aleppo IV S. 161.

4.DER POLITISCHE ASPEKT DER GRIECHISCH-RUSSISCHEN BEZIEHUNGEN

4.1.Die politische Zusammenarbeit von Griechen und Russen im 17. Jahrhundert

4.1.1.Das Entstehen einer Hoffnung auf Befreiung durch Moskau bei den Griechen nach dem Fall Konstantinopels

Der Fall Konstantinopels, so unausweichlich und vorhersehbar er auch in den letzten Jahrzehnten des Byzantinischen Reiches geworden war, bedeutete für die griechische Welt den Anbruch apokalyptischer Zeiten, das eschatologische Ende der Geschichte. Erst allmählich überwand man den Schock und begann das Ereignis politisch zu interpretieren: als Ende der griechischen Freiheit und staatlichen Existenz, deren Wiederherstellung man ersehnte. Bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden volkstümliche Legenden und Lieder über das Ende der Kaiserstadt, in denen die Befreiung der Griechen und die Wiederherstellung des Byzantinischen Reiches mit der neuen und alten Hauptstadt Konstantinopel verheißen wurde[1]. Zu ihnen gehörten zu einem nicht geringen Teil bereits aus byzantinischer Zeit stammende, nun neue Interpretationen findende volkstümliche Apokalypsen, Orakel und Legenden[2].

Wesentliche Aussage fast aller dieser Orakel ist, wie z. B. bei Pseudo-Methodios von Patara, daß die "Römer" (d. h., die Griechen, die sich teilweise bis zum heutigen Tag nicht nur Ἕλληνες - dieser Begriff ist erst seit dem 13./14. Jahrhundert wieder in Gebrauch - sondern auch Ῥωμαῖοι nennen) die Ismaeliten (die Muslime) mit Hilfe des blonden Volkes (τὸ ξανθὸν γένος) besiegen würden. Die sogenannte "Grabinschrift Konstantins" *(Epitaphium Constantini)* soll angeblich noch zu Zeiten Kaiser Johannes VIII. von Gennadios Scholarios als Voraussage der Eroberung Konstantinopels durch Mehmet II. und der nachfolgenden Vernichtung der Ismaeliten durch das "blonde Volk", das zusammen mit den Erben (μετὰ τῶν προνομίων), also den Griechen, die Stadt besitzen werde, gedeutet worden sein[3].

Die Identifizierung des "blonden Volks" verlagerte sich von den "Franken" (den lateinischen Westeuropäern), wie man es seit dem 12. Jahrhundert in Byzanz interpretiert hatte, auf die Russen[4]. Weniger das Faktum, daß diese Haarfarbe bei den Russen in der Tat sehr häufig zu finden ist, als der Umstand, daß blond im Griechischen nicht nur "ξανθός", sondern auch "ῥούσσος, ῥούσιος" heißen kann - mit der semantischen Spezifizierung "rotblond" - hatte zu dieser Identifikation beigetragen, denn dies kam lautlich "Ῥῶς", der griechischen Bezeichnung für die Russen bzw. die Rus' sehr nahe[5]. Die allmählich aufkommenden Almosenreisen von Griechen nach Moskau und die damit verbundenen Berichte über die aufstrebende orthodoxe Macht des Nordens waren der reale Hintergrund solcher Erwartungen.

1 Ἱστορία X 9; Βακαλόπουλος, Ἱστορία S. 96 ff.; Argyriou S. 16.
2 Argyriou S. 98 ff. vermerkt, daß die apokalyptische Literatur nie so zahlreich war wie in jener Zeit. Darunter findet sich die Legende vom "zu Marmor gewordenen Kaiser" (ὁ μαρμαρομένος βασιλιάς), das Volkslied von der Hagia Sophia in seinen diversen Fassungen, das Orakel Leons des Weisen, das dem byzantinischen Kaiser Leon VI., aber ebenso Methodios von Patara, einem Mönch namens Leontios, dem Propheten Daniel und anderen populären Sehern zugeschrieben wird (s. Mango S. 59).
3 Schaeder S. 41 f.
4 Istrin II S. 273 f.; Λάσκαρις I, 2 S. 231-236.

Unter den griechischen Intellektuellen gab es, was das Verhältnis zur Türkenherrschaft und die Suche nach dem besten Weg zu ihrer Beseitigung anbetraf, zwei unterschiedliche Lager, die sich bereits in den letzten Jahrzehnten des Byzantinischen Reiches herauskristallisiert hatten. Die eine, ihrer Zahl und dem Rückhalt in der Bevölkerung nach weitaus geringere Gruppe sah in der Kirchenunion mit Rom und der militärischen Befreiung durch westeuropäische Mächte die einzige Möglichkeit. Zu dieser Gruppe zählten vor allem die meisten in den Westen emigrierten Intellektuellen und die "Latinophronen" unter den Prälaten im Osmanischen Reich[6]. Das 16. und 17. Jahrhundert sind voll von realitätsfernen politischen Projekten zur Befreiung der orientalischen Christen, die zu lokal begrenzten Aufstandsversuchen auf dem Balkan führten. Unter Intellektuellen war damals der Glaube an die bevorstehende Befreiung sehr lebendig, nur wenige, wie Maximos Peloponnisios und Matthäos von Myra, blieben skeptisch[7].

Der überwiegende Teil des griechischen Klerus dagegen, der die Nation in jener Zeit führte, teilte diese pro-westliche Haltung nicht. War ihre Losung schon vor 1453 gewesen, daß in Konstantinopel lieber der "türkische Turban als die päpstliche Tiara" herrschen sollte, so waren sie nun gegen jeglichen Aufstandsversuch im Bunde mit westeuropäischen Mächten. Es wäre ein Mißverständnis, dies als Loyalität oder gar Ergebenheit der türkischen Herrschaft gegenüber zu sehen. Vielmehr handelte es sich zum einen um die Folge einer kirchlichen und kulturellen anti-lateinischen Haltung, die den negati-

5 Auch im Russischen war der Schritt von "rusyj" ("blond") zu "russkij" nicht sehr weit. Wider den ersten Augenschein handelt es sich bei "ῥούσιος" jedoch nicht um ein Lehnwort aus den slawischen Sprachen - rusyj ist ein gemeinslawisches Wort - sondern aus dem Lateinischen (N. Π. Ἀνδριώτης, Ἐτυμολογικὸ λεξικὸ τῆς κοινῆς Νεοελληνικῆς. Thessaloniki 2. Aufl. 1967, S. 312; Max Vasmer, Russisches etymologisches Wörterbuch. Band 2, Heidelberg 1955, S. 551).
6 Argyriou S. 76; Hering, Patriarchat S. 40.
7 Fischer-Galaţi S. 196 ff.; Vaughan S. 215 ff.; Ἱστορία X S. 325 ff.; Bartl, Westbalkan S. 72, 124 ff., 146 ff., 161 ff.; S. 197 stellt er fest, daß es zwischen den Plänen der Griechen und denen der anderen Balkanchristen keinen Zusammenhang bzw. keine Koordination gab; Mareš S. 250 ff. berichtet über Pläne Wallensteins zur Eroberung Konstantinopels und des Osmanischen Reiches, die mit dem Fall des Feldherrn 1630 allerdings begraben wurden.

ven historischen Erfahrungen mit dem Westen entsprang und zum anderen um das Ergebnis einer realistischen Einschätzung der politischen Lage. Solange nicht die Aussicht auf eine den Interessen der Orthodoxie entsprechende Abschüttelung der Türkenherrschaft bestand, diente ihr diese, indem sie sie vor lateinischem Proselytismus bewahrte[8].

Während ein Teil des Klerus bis ins 17. Jahrhundert hinein im politischen Quietismus verharrte, sahen einzelne seiner Vertreter bereits im 16. Jahrhundert im russischen Großfürsten bzw. Zaren den zukünftigen Befreier. Maksim Grek, der als in Moskau lebender Grieche täglich dessen Macht vor Augen hatte, war der erste, der sich in dieser Frage äußerte und den Großfürsten 1519 in seiner "Einführung in den Psalter" auf die Pflicht hinwies, die unterworfenen Griechen bzw. Orthodoxen von den Türken zu befreien, was ihm etliche Unannehmlichkeiten bereiten sollte[9]. Die Prophezeiungen über die Befreiung Konstantinopels unter Mitwirkung des "blonden Volkes" waren über südslawische Übersetzungen, Nestor Iskanders Erzählung und den Chronographen von 1512 zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Moskauer Reich zwar bekannt geworden[10], liefen aber sowohl der damals herrschenden politischen Ideologie, die, wenn überhaupt, auf eine *translatio*, nicht aber eine *renovatio imperii* hinauslief[11], sowie der geopolitischen Situation entgegen. Moskau war militärisch und seiner geographischen Ausdehnung nach noch nicht in der Lage, einer solchen Aufgabe gerecht zu werden. Inwieweit Maksim selbst die rasche Realisierung seiner Forderung erhofft hatte oder lediglich einen ethischen Imperativ für den Großfürsten - den herrschenden und seine Nachfolger - aufstellen wollte, ist eine berechtigte Frage, die sich auch bei gleichlautenden Ermahnungen von griechischer Seite erhebt.

Patriarch Ioakim von Alexandria (1487-1567) war der erste griechische Patriarch, der sich in ähnlicher Weise wie Maksim Grek äußerte. 1523 erbat er den Schutz des russischen Souveräns. Als ihn 1559 der Gesandte Ivans IV., Vasilij Požnjakov, in Kairo besuchte, gab er, sich auf die zu seiner Zeit populären Orakel stützend, seiner Überzeugung und Hoffnung Ausdruck, daß der Zar einst Konstantinopel und die Griechen befreien werde, wie er 1561 auch dem Zaren schrieb[12].

8 Argyriou S. 100.
9 Argyriou S. 107; Hösch, Probleme S. 262; Haney S. 162; Dujčev S. 453.
10 Mango S. 85; Dujčev S. 424 f., 439 ff.; das "rusyj rod", wie es noch bei Nestor hieß, war nun zum "russkij rod" geworden.
11 Stökl, Wurzeln S. 264; Rußland S. 514. Auch die Vorstellungen von einer *translatio imperii* sind kürzlich durch P. Nitsche (zuletzt und zusammenfassend in Nitsche, Griechen) erheblich in Frage gestellt bzw. eingeschränkt worden.
12 Βακαλόπουλος, Ἱστορία S. 208 f.; die Bruderschaft des serbischen Hilandar-Klosters auf dem Athos wünscht Ivan IV. 1558 die "Unterwerfung der Hagarener und die Gewinnung von Konstantinopel, des Pontos und Thrakiens und von ganz Makedonien" (Kämpfer, Hilandar S. 506).

Diese Aufforderungen, durch die Moskau zu militärischen Unternehmungen gegen das Osmanische Reich bewegt werden sollte, standen in einem direkten Gegensatz zur Türkeipolitik der Großfürsten bzw. Zaren im 16. Jahrhundert. Diese, wie umgekehrt auch die osmanischen Sultane, bemühten sich um friedliche Beziehungen, was nicht allzu schwierig zu erreichen war, da es keine gemeinsame Grenze gab und deshalb zu keinen territorialen Streitigkeiten kommen konnte. Das Khanat der Krimtataren, ein Vasall des Sultans, war ein unruhiger und unberechenbarer Nachbar im Süden des Moskauer Reiches. Um diesen ruhig zu halten, konnten freundschaftliche Beziehungen zur Pforte nur von Nutzen sein. Die außenpolitischen Prioritäten Moskaus lagen vorerst im Osten und Westen, nicht im Süden[13]. Die großzügige finanzielle Unterstützung der orthodoxen Bittsteller kann deshalb zum Teil auch so erklärt werden, daß der Zar sich auf diese Weise von den mit der Rolle des Schutzherrn der Orthodoxie verbundenen außenpolitischen Verpflichtungen freizukaufen versuchte. Einzig 1569 kam es zu einem Krieg zwischen Moskau und der Türkei, als die Pforte zur Wahrung des Anspruchs, den der Sultan als Kalif, d. h. Oberhaupt und Schutzherr aller Muslime hatte, nach der Eroberung des tatarischen Khanats von Astrachan' 1552/54 durch Ivan IV. einen Feldzug zur Beseitigung der russischen Herrschaft unternahm, der für die türkische Armee in einem Fiasko endete, ohne daß es zu größeren Kampfhandlungen gekommen wäre.

Diese kriegerische Auseinandersetzung blieb eine Episode ohne Auswirkungen auf das beiderseitige Verhältnis. Auch als Moskau 1593 und 1604 den Versuch unternahm, seine Grenzen im Kaukasus bis Kachetien, das sich freiwillig dem Zaren unterstellt hatte, auszudehnen und 1605 die Moskauer Truppen von den Türken geschlagen wurden, blieb das Verhältnis trotz des Übergreifens Moskaus auf die osmanische Einflußsphäre unbelastet und die Differenzen auf den Kaukasus beschränkt[14].

Die von den erwähnten apokryphen Quellen genährte Einstellung des griechischen Volkes, in den Russen die kommenden Befreier zu sehen, nahm im Verlauf des 16. Jahrhunderts immer größere Dimensionen an, wie dies aufmerksamen westeuropäischen Beobachtern und der türkischen Regierung nicht verborgen blieb[15]. Noch verhielt sich die führende konservative Schicht der *Rum Milleti* zurückhaltend. Aus dem Bemühen heraus, den aus populären apokalyptischen Überlieferungen entstandenen Vorstellungen entgegenzuwirken, entstand ein theologisches Interesse an der Offenbarung des Johannes[16]. So schrieb Anfang des 17. Jahrhunderts Maximos Peloponn-

13 "Das Moskauer Rußland hat nicht vor der Mitte des 17. Jahrhunderts über das Schwarze Meer hinausgeblickt", formuliert Wittram, Gestaltwandel S. 77.
14 N. A. Smirnov I S. 100 ff. bzw. der ganze Band; Matuz S. 138 ff.; Hösch, Kultusprotektorat S. 115 f.; ders. S. 262 f.; Leitsch, Moskau S. 31 f.
15 Βακαλόπουλος, Ἱστορία S. 376 f.; Teplov S. 78.
16 Während die Johannesapokalypse in der Ostkirche seit dem 3. Jahrhundert eher skeptisch betrachtet wurde und wir aus byzanti-

nisios, ein Freund und Mitarbeiter des alexandrinischen Patriarchen Meletios Pigas, in der Umgangssprache jener Zeit, durch die er ein breites Publikum erreichen wollte, seinen Kommentar, dessen ernüchterndes Fazit jede aus der Apokalypse geschöpfte immanente Hoffnung auf ein baldiges Ende der Türkenzeit zunichte machen wollte. Die politische Stoßrichtung war eindeutig: Sie zielte auf jene, die die Türken im Bunde mit westlichen Mächten vertreiben wollten. So polemisierte Maximos gegen den Bischof Dionysios von Larissa, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts mehrere Erhebungen gegen die Türken organisierte[17]. Matthäos von Myra, der selbst einige Zeit in Moskau gelebt hatte und in seiner realistischen Einschätzung der politischen Gegebenheiten auch von den Russen keine Hilfe erwartete, machte sich zur selben Zeit in poetischer Form über die Hoffnung der Griechen auf das "blonde Volk" der Moskowiter lustig[18].

Die Haltung des höheren Klerus war zu jener Zeit allerdings bereits im Wandel begriffen. Durch die beständig dichter gewordenen Kontakte mit Moskau hatte man auch genauere Kenntnis über das orthodoxe Reich im Norden gewonnen. Während die byzantinische Geschichtsschreibung sich mit der Rus' nur insoweit befaßt hatte, als es die eigene byzantinische Geschichte betraf, entstand Ende des 16. Jahrhunderts historiographisches Interesse an Rußland. Arsenios von Elasson, der 1588 mit Patriarch Ieremias II. nach Moskau gekommen und dann bis an sein Lebensende dort als Bischof von Suzdal' geblieben war, schrieb drei Werke in griechischer Sprache, die zur Unterrichtung seiner Landsleute über Rußland gedacht waren: eine in Versen gehaltene Beschreibung der Gründung des Moskauer Patriarchats, seine Memoiren und eine Akoluthie auf den Moskauer Heiligen Vasilij Blažennyj. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstand aus der Feder von Matthäos Kolitzidis eine Beschreibung der Herrschaft des Pseudo-Demetrius, die den Sieg des orthodoxen Moskau verherrlichte[19]. Einen Eindruck von der Bedeutung, die die Griechen dem russischen Zaren beimaßen, vermittelt der Bericht des russischen Kaufmanns Gagara von seiner Pilgerreise ins Heilige Land, wenn er von dem begeisterten Empfang berichtet, den die griechischen Mönche ihm in Jerusalem bereiteten[20]. So waren,

nischer Zeit nur vier Kommentare zu ihr kennen, tritt nach dem Fall Konstantinopels ein Wandel ein. Argyriou führt in seiner Monographie für die Zeit zwischen 1600 und 1800 elf Kommentare an, ohne Vollständigkeit beanspruchen zu wollen. Die explizite Ausrichtung in der politischen Interpretation auf Rußland hin vollzog sich allerdings erst im 18. Jahrhundert (Argyriou S. 108 ff., 113 f.).

17 Argyriou S. 121, 150 ff., insbesondere S. 155; Ἱστορία X S. 328; Podskalsky S. 156.

18 Βακαλόπουλος, Ἱστορία S. 378; Gratziou S. 13; Fenster S. 304; das Gedicht ist ediert bei Legrand, Bibliothèque II (1881) S. 314.

19 Ἀλεξανδροπούλου, Ἱστορία; Δημητρακόπουλος S. 135 ff., 147 ff., 127 ff., 181 (Text der Akoluthie); Kolitzidis ediert bei Knös, s. dort insbesondere S. 232 f., 251 f.; Papoulidis, Account.

20 Gagara S. 9 *"I mitropolit že o mne mnogogrešnem vozradovasja i vsi greki, potomu čto oprič' Trifana Korobejnikova iz dalnago gosudarstva iz christianskie very ne chto ne byval"*; s. zu der Reise Gagaras Dancig S. 31 ff.

auch durch die engen Kontakte griechischer Patriarchen wie Ieremias II. und Meletios Pigas mit Moskau, am Ende des 16. Jahrhunderts die Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit mit politischen Perspektiven gegeben, die sich im 17. Jahrhundert entwickeln sollte[21].

4.1.2.Die erste Phase politischer Zusammenarbeit zwischen Griechen und Russen: Bemühungen um ein russisch-osmanisches Bündnis

Michail Fedorovič Romanov hatte im Jahre 1614 eine Gesandtschaft nach Konstantinopel geschickt, die den Sultan von seiner Krönung zum Zaren unterrichten und zugleich über ein Bündnis gegen Polen-Litauen verhandeln sollte. Dieser Plan verfolgte einen doppelten Zweck: Einmal versuchte er sich der gemeinsamen Gegnerschaft zu Polen zu bedienen, das sich damals als *antemurale Christianitatis* nicht nur gegen die Türken, sondern auch gegen das "asiatische" Moskau verstand[22] und in dem die katholischen Balkanslawen den zukünftigen Befreier vom Türkenjoch sahen[23]. Des weiteren versuchte Moskau auf diese Weise ein möglicherweise gegen sein eigenes Territorium gerichtetes militärisches Interesse der Türken auf die *Rzecz Pospolita* abzulenken. Bei der Pforte über Einfluß verfügende Griechen hatten, während Moskau sich in schwieriger Lage befand, das Terrain bezüglich eines türkisch-moskowitischen Bündnisses zu sondieren und die Stimmung zu dessen Gunsten zu beeinflussen gesucht. Schon 1611, als sie das Ende Moskaus, des letzten freien orthodoxen Staates, gekommen sahen, hatten sie die Initiative ergriffen, um die Tataren zu einem Angriff auf Polen zu bewegen[24].

Die Moskauer Gesandten unterbreiteten 1614 dem Sultan den Vorschlag zu einem gemeinsamen Feldzug gegen Polen-Litauen. Zugleich sollte der Sultan die Tataren anweisen, anstelle der bisher üblichen Raubzüge auf Moskauer Gebiet nun in die Adelsrepublik einzufallen. Die Türken blieben zurückhaltend: Sie sahen in Moskau einen im Chaos versinkenden Staat ohne reale Macht. Ein prunkvolles Auftreten seiner Gesandtschaft, nach dem man am Bosporus die politische und militärische Stärke des entsendenden Staates beurteilte, konnte sich das finanziell erschöpfte Reich noch nicht wieder leisten. So forderte man überzogene Gegenleistungen: Der Zar solle sich dem Sultan unterwerfen und einen jährlichen Tribut ent-

21 Die außenpolitische Orientierung auf Rußland hin erfolgte nicht erst Ende des 17. Jahrhunderts (so Ἱστορία XI S. 37 f.), wie es die bis heute vorherrschende Meinung der griechischen Historiographie ist.

22 S. hierzu Klug.

23 Als literarisches Zeugnis dieser Erwartungen sei auf das Versepos "Osman" des Dubrovniker Dichters Ivan Gundulić verwiesen.

24 Leitsch, Ahmed I. S. 247, 251 f.

richten oder zumindest die Khanate Kazan' und Astrachan' an den Sultan zurückgeben[25]. Auch ein weiterer Versuch im Jahre darauf blieb ergebnislos; Patriarch Timotheos mußte zwischen den russischen Diplomaten und dem Großvezir vermitteln, da die Angriffe der Donkosaken das Verhältnis zwischen Moskau und Konstantinopel belasteten. Ein Priester des Jerusalemer Patriarchen hielt sie über die Verhandlungen der Osmanen mit dem polnischen Gesandten Kochanowski auf dem laufenden. Die Pforte zeigte jedoch nach wie vor kein Interesse an engeren Beziehungen mit Moskau, was wohl auch an dem geringen Ansehen von Patriarch Timotheos gelegen haben dürfte[26].

Sieben Jahre später erfolgte umgekehrt ein osmanisches Bündnisangebot an Moskau. Wesentlichen Anteil daran hatte das Engagement einflußreicher Griechen und der Vertreter protestantischer Mächte in Konstantinopel, als deren energischster der holländische Gesandte Cornelis Haga seit 1612 am Bosporus wirkte und an einem Bündnis aller anti-katholischen Mächte arbeitete. Diese politische Zusammenarbeit zwischen Orthodoxen und Protestanten war von Meletios Pigas eröffnet worden, der als erster auf die Hilfe der englischen und holländischen Gesandten zurückgegriffen hatte[27]. 1620 war sein Neffe und direkter Nachfolger in Alexandria Kyrillos Lukaris Ökumenischer Patriarch geworden. Lukaris war einst von seinem Onkel als Exarch des Ökumenischen Patriarchats nach Polen-Litauen geschickt worden, um dort gegen die angestrebte Union tätig zu werden, die schließlich 1596 in Brest geschlossen wurde. Er war einige Zeit als Lehrer auf orthodoxen Schulen tätig und nach seiner Rückkehr gut mit der prekären Lage der dortigen Orthodoxie vertraut[28]. 1616 hatten die beiden Moskauer Gesandten Petr Mansurov und Semen Samsonov in Konstantinopel Patriarch Theofanis von Jerusalem zu einem Besuch in Moskau eingeladen. Auf der Rückreise von Moskau, wo er den neugewählten Patriarchen Filaret Nikitič, den Vater des Zaren Michail, inthronisiert hatte, weihte er in der Ukraine eine neue orthodoxe Hierarchie für Polen-Litauen, die alten Bischöfe waren 1596 fast geschlossen zur Union übergetreten[29].

Im Bericht des zurückgekehrten Theofanis über die unverändert schwierige Lage der Orthodoxen unter polnischer Herrschaft sieht Hering das auslösende Moment, das Lukaris die Überschneidung von

25 Leitsch, Ahmed I. S. 250 ff.; er meint (S. 254), diese Forderungen gingen auf Vorschläge der Konstantinopler Griechen von 1612 zurück, ohne dies näher zu belegen. M. E. dürfte es eher unwahrscheinlich sein, weil es der Auffassung der Griechen vom russischen Zaren als Nachfolger des byzantinischen Kaisers widersprochen hätte.

26 Florja, K istorii S. 10.

27 Leitsch, Ahmed I. S. 259; Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια S. 658 f.

28 Hering, Patriarchat S. 15 f., 158.

29 Orlovskij S. 136 ff.; Παπαδόπουλος, Χειραγωγοί S. 56 ff.; Chodynicki S. 346 ff.; Hering, Patriarchat S. 31 ff. Ein Bericht über diese Reise findet sich bei den Ergänzungen zur "Geschichte der Jerusalemer Patriarchen" von Dositheos Notaras (ed. bei Παπαδόπουλος-Κεραμεύς I S. 250-263).

Unionsproblematik und Außenpolitik deutlich machte und seinen politischen Plan heranreifen ließ[30]. Dies erscheint etwas zugespitzt, denn grundsätzlich lag für einen orthodoxen Patriarchen nichts näher als die politische Zusammenarbeit mit Moskau gegen den Katholizismus. Zudem wird er von dem Vorschlag der Moskauer Gesandtschaft von 1614 gewußt haben. Als sich im April 1621 die türkische Gesandtschaft mit einem Bündnisangebot auf den Weg nach Moskau machte, war er erst ein halbes Jahr im Amt. Es handelte sich also offensichtlich um lange herangereifte Pläne, die Lukaris so rasch wie möglich in die Tat umzusetzen bemüht war. Es ist schwierig, in dieser Angelegenheit klar zwischen den Plänen Lukaris', die vom Großteil der orthodoxen Hierarchie unterstützt wurden, und den Absichten der Pforte zu unterscheiden, zumal beide sich durch dieselbe Person, den Griechen Thomas Kantakuzinos, der bereits zur Zeit der *Smuta* in diplomatischem Auftrag in Rußland gewesen war[31], vertreten ließen. Da uns hier aber vor allem die russisch-griechischen Interaktionen interessieren, sollen die osmanische Seite wie die anderen an diesem Projekt beteiligten Mächte nur insoweit berücksichtigt werden, als ihr Verhalten den Verlauf mitbestimmte.

Lukaris schwebte zusammen mit seinem Freund und politischen Mitstreiter Haga, dessen Protektion ihn jahrelang vor den Intrigen seiner innerkirchlichen Gegner schützte, ein großes, ganz Europa umfassendes Bündnis aller antikatholischen Mächte vor. Der Einbezug der Protestanten in dieses Bündnisgeflecht war nichts absolut Neues und bei einem Mann wie Lukaris mit seinen Sympathien für den Calvinismus nicht verwunderlich[32]. Die im 16. Jahrhundert langsam herangewachsenen griechischen Hoffnungen auf Rußland mündeten paradoxerweise in Bemühungen um ein russisch-türkisches Bündnis. Die Griechen erkannten während der *Smuta* die Gefahr, daß Moskau, der potentielle Befreier vom Türkenjoch, unter katholischen Einfluß geraten und damit alle Aussichten auf eine Befreiung im Sinne der Orthodoxie dahinschwinden könnten. Deshalb mußte Moskau zuallererst mithilfe des Osmanischen Reiches gegen Polen gestützt werden. Dies erklärt den Einsatz der Griechen für das russi-

30 Hering, Patriarchat S. 33.

31 Florja, K istorii S. 13; zu Kantakuzinos und seiner Herkunft s. Filitti S. 15. Der Grieche wurde 1637 von den Donkosaken erschlagen, weil sie ihm vorwarfen, insgeheim Briefe an den Sultan geschrieben zu haben (N. A. Smirnov II S. 46 f.). Interessant an dieser Stelle ist die negative Charakterisierung des Gesandten durch den russischen Historiker. Das Ende des Gesandten hält er für die gerechte Strafe für sein angebliches Doppelspiel; ein gutes Beispiel für die anhaltende Nachwirkung alter russischer Stereotypen über den Charakter der Griechen.

32 Über die religiöse und theologische Entwicklung von Lukaris s. Hering, Patriarchat S. 19 ff., 177 ff. Ein abschließendes Urteil über diese Fragen ist noch nicht möglich, solange nicht alle wesentlichen Quellen, wozu vor allem Lukaris' Predigten und Briefe gehören, untersucht wurden. S. dazu Rozemond S. 9 f., 13, die nachweist, daß bei Lukaris im Gegensatz zu Herings Meinung zumindest bis 1623 nicht von einer calvinistischen Einstellung gesprochen werden kann.

sche Bündnisangebot 1614 und ihr Insistieren auf diesem Plan. Es war keine Ergebenheit gegenüber der Pforte, die zu solchen Plänen führte, sondern eine nüchterne Abwägung der politischen Prioritäten. Ein Bündnis des Osmanischen Reiches mit Moskau sollte von diesem und der gesamten Orthodoxie die katholische Gefahr abwenden und es außenpolitisch stärken, um in einer späteren Phase die Türkenherrschaft beenden zu können.

1621 zeigten sich jedoch die Moskauer zögernd. So schlossen die Türken mit Polen einen Vorfrieden ab und als Moskau sich endlich entschloß, auf das Bündnisangebot einzugehen, war es bereits zu spät. Als ein Ergebnis dieser Gesandtschaftsreise entstanden jedoch sehr gute Beziehungen zwischen Lukaris und Moskau, die bis zum Tod des Patriarchen anhielten und nie durch Zweifel an seiner Orthodoxie getrübt wurden. Zeugnis dieser guten Beziehungen sind die unzähligen Schreiben des Patriarchen nach Moskau, in denen er griechische Bittsteller empfahl und politische Nachrichten weiterleitete. Zwei der wichtigsten Moskauer Agenten in Konstantinopel, Ioannis Vardas ("Ivan Petrov") und der Archimandrit Amfilochios gelangten durch seine Vermittlung in russische Dienste[33]. Einmal war Lukaris sogar als Vermittler zwischen Frankreich und Moskau tätig[34].

Nach dem Putsch der kriegsmüden Janitscharen und Spahis gegen Sultan Osman II. und dessen Ermordung 1622 ließ die Bereitschaft der Pforte zum Krieg nach. 1627 kam Moskau anläßlich der Anwesenheit einer osmanischen Gesandtschaft auf das Projekt eines antipolnischen Bündnisses zurück. Thomas Kantakuzinos schlug am 13. Oktober 1627 ein solches Filaret vor und wurde von diesem gebeten, ein diesbezügliches Projekt auszuarbeiten. Am 18. d. M. bekräftigte Kantakuzinos seinen Bündnisentwurf durch Kreuzkuß. Es scheint, daß der Grieche dabei die von der Pforte gegebenen Instruktionen überschritt und Zusagen machte, die die osmanische Führung nachträglich nicht bestätigen wollte[35].

Ab 1629 findet sich wieder Lukaris' Name im Zusammenhang mit derartigen Projekten. Der Patriarch setzte sich für eine Gesandtschaft des siebenbürgischen reformierten Fürsten Gabor Bethlen ein, der in das geplante Bündnis miteinbezogen werden sollte, und ließ sie von dem Metropoliten Iosif von Sevastia und Thomas Kantakuzinos nach Moskau begleiten. Aber auch dieser zweite Anlauf zu einem umfassenden antikatholischen Bündnis, das nicht allein gegen Polen, sondern auch gegen die Habsburger gerichtet sein sollte und an dem neben Moskau und dem Osmanischen Reich auch Schweden[36], die Zaporoger Kosaken, die Krimtataren, ja sogar das katholische Venedig, das eine in konfessioneller Hinsicht pragmatische Politik betrieb und Lukaris lange durch seinen Bailo in Konstantinopel gegen den französischen und österreichischen Gesandten unterstützte, beteiligt sein sollten, verlief im Sande. Die verschiedenen Interessen divergierten zu sehr, als daß sie zu einem gemeinsamen politisch-militärischen Vorgehen zu koordinieren gewesen wären. Lukaris zweifelte an der Zuverlässigkeit der Orthodoxen in Polen, die mehr zu einem Arrangement mit der polnischen Krone neigten. Diese waren ihrerseits verunsichert durch Gerüchte über calvinistische Neigungen des Konstantinopler Patriarchen. Eine weitere Frage war, inwieweit man von den Zaporoger Kosaken angesichts ihrer Impulsivität eine konsequente Politik erwarten konnte[37].

33 Murav'ev II S. 175, 193; Kapterev, Charakter S. 298, 316; Hering, Patriarchat S. 45-51, 54, 202, 217 f.; Amfilochios gelingt es 1623, einen am Hof der polnischen Gesandten tätigen Weißrussen als Informanten zu gewinnen, seine erste Tat im Dienste Moskaus (Florja, K istorii S. 16); 1632 dient er in Moskau beim vertraulichen Gespräch des französischen Hugenotten Roussel mit Patriarch Filaret als Dolmetscher (Florja, K istorii S. 20).

34 Παπαδόπουλος, Ἀρχή S. 165.

35 Hering, Patriarchat S. 54 f., 217 f., allerdings mit der falschen Monatsangabe Dezember; Florja, Otnošenija S. 19 gibt aufgrund seiner Einsicht in Moskauer Archive den Monat Oktober an; s. auch Florja, K istorii S. 17 f.

In Moskau nahm man im Mai 1630 die von Kantakuzinos vorgebrachten Vorschläge günstig auf. Die in Moskau lebenden griechischen Metropoliten Averkios von Veria und Paisios von Thessaloniki rieten zu einer raschen, d. h. positiven Entscheidung. Das hinhaltende Taktieren Moskaus machte aber wieder einmal eine Verwirklichung der Pläne unmöglich. Man wollte dem Osmanischen Reich gegen Persien, mit dem man seit langem gute wirtschaftliche und politische Beziehungen pflegte, nicht militärisch beistehen und erst dann in den Krieg gegen Polen eintreten, wenn die Pforte ihn zuvor eröffnet hatte. Die Kantakuzinos nach Konstantinopel begleitenden russischen Gesandten sollten den Abschluß eines ausführlichen Bündnisvertrages anstreben, aber die dort mittlerweile an die Macht gelangten Kreise hatten mehr Interesse an einem Krieg gegen Persien[38].

Moskau griff 1632 nach dem Tode Sigismunds III. Polen an, die Pforte begann jedoch erst 1633 mit ihren Kriegsvorbereitungen. In Polen war inzwischen Władysław unter Mitwirkung auch der Nichtkatholiken zum König gewählt worden, der Kiever Metropolit Petr Mogila, der einmal einen Brief von Lukaris an die Kosaken abgefangen und damit dessen Politik sabotiert hatte, stand loyal zum neuen König, der am 1. November 1632 die Artikel zur Pazifikation der unierten und orthodoxen Ukrainer unterzeichnete. Mogila sah die Zukunft der ukrainischen Orthodoxen in einem Arrangement mit Polen. Dazu ließen ihn seine Herkunft aus einer Moldauer Hospodarenfamilie, in der polonophile und pro-katholische Politik Tradition hatte, sein zeitweiliger Aufenthalt in Polen, seine verwandtschaftlichen Verbindungen (vier seiner Tanten waren mit polnischen Magnaten verheiratet) sowie seine lateinisch-westeuropäisch geprägte Bildung und geistige Aus-

36 Ein interessanter Aspekt in diesem Zusammenhang ist, daß Gustav Adolf für die Orthodoxen in den schwedischen Gebieten von Lukaris einen Bischof weihen lassen wollte, um das Moskauer Patriarchat zu umgehen (Hering, Patriarchat S. 236).

37 Hering, Patriarchat S. 207 ff., 224 f., 227 ff.; zur Politik Venedigs s. ebdt. S. 136 ff. (Kapitel "Staatsraison vor konfessioneller Solidarität"); Florja, K istorii S. 24 ff.

38 Hering, Patriarchat S. 230 ff.

richtung tendieren. Lukaris schien dies nicht bemerkt zu haben, denn er ernannte Mogila als Metropolit von Kiev zum Exarchen des Ökumenischen Patriarchats, wie es traditionell üblich war, obwohl der bisherige Metropolit Isaja Kopinskij nicht auf sein Amt verzichtet hatte, was die Ursache einer längeren Auseinandersetzung zwischen ihm und Mogila war, die zur Emigration zahlreicher ukrainischer Mönche und Gläubigen ins Moskauer Rußland führte[39].

Am 29. März 1634 verließ der Sultan Konstantinopel zum Feldzug gegen Polen; am 4./14. Juni d. J. schloß Władysław bereits Frieden mit dem Zaren. So stand wieder einmal einer der beiden Bündnispartner Polen allein gegenüber. Der "Große Plan", wie ihn Hering nennt, wurde nun endgültig ad acta gelegt[40]. Der Konstantinopler Patriarch, der das Ziel dieses Projekts in der endgültigen Beseitigung der Union von Brest sowie der Aufteilung der östlichen Gebiete der Adelsrepublik zwischen Moskau und dem Osmanischen Reich und damit im Ende der Bedrohung der Orthodoxie in Osteuropa durch den Katholizismus gesehen hatte, zog sich von der Außenpolitik zurück. Die immer unerbittlicher werdenden Auseinandersetzungen mit seinen innerkirchlichen Gegnern verlangten seine uneingeschränkte Aufmerksamkeit[41]. Noch 1633 hatte er einen Brief an den Zaren geschrieben, der durch seine turkophilen Wendungen auffällt, während bei ihm sonst die Klage über die Willkür und Untaten der muslimischen Herren überwog. Auch Patriarch Theofanis, ein Mitstreiter Lukaris' in politischen Dingen, der im Katholizismus, mit dem er in Jerusalem in beständigem Kampf um die Heiligen Stätten lag, den gefährlichsten Gegner der Orthodoxie sah, sandte 1634 dem Zaren, sicher auf Veranlassung Lukaris', einen ähnlich gehaltenen Brief[42].

Schwierig ist es, Filarets Absichten einzuschätzen. Der Patriarch zeichnete sich in der Außen- wie in der Innenpolitik durch große Vorsicht aus. "Filaret ... war kein Vorbild für einen Befreier der Balkanchristen, eher ein Mahner, mit der Türkei ebenso vorsichtig umzugehen, wie die erste moskauische Dynastie" meint H. Fleischhacker[43]. Bei dieser Einschätzung wird aber übersehen, daß seine Politik der guten Beziehungen mit dem Osmanischen Reich nicht pro-türkisch, sondern anti-polnisch begründet war. Filarets politisches Trauma waren die Ereignisse der *Smuta*, und Polen-Litauen war für ihn deshalb der gefährlichste Gegner des Moskauer Reiches. Deshalb nutzte er die Spannungen zwischen diesem Land auf der einen und dem Osmanischen Reich und Schweden auf der anderen Seite aus. So muß auch seine anti-katholische Bündnispolitik zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges gesehen werden[44].

Hering resümiert abschließend als Ergebnis dieser zwanzigjährigen Außenpolitik: "Die gemeinsame Frontstellung gegen Polen begründete zwischen Moskau und Konstantinopel keine dauernde Interessenidentität oder gar Freundschaft, weil mit jedem Erfolg des Zaren die beiden Mächte einander näherrückten, bis sich dann eines Tages die Macht- und Expansionspolitik des einen nurmehr auf Kosten des anderen entfalten konnte. Ein Erfolg der Bündnisverhandlungen in den Jahren 1629 bis 1634 hätte diese Entwicklung nur beschleunigt, nicht aufgehalten"[45].

39 T. Ionescu S. 17 f., 23, 48, 53.
40 Hering, Patriarchat S. 235, 241 ff.; zu Mogila s. S. Ternovskij S. 31; Völkl S. 34, 76; Hauptmann, Mogilas S. 378 f., 382 f.
41 Hering, Patriarchat S. 237, 247, 322 f.
42 Murav'ev II, S. 149 f., 156 f.
43 Fleischhacker, Antrieb S. 227.
44 Fleischhacker, Grundlagen S. 240; Dukes S. 7 ff.

Nach 1635 erfuhren die osmanisch-moskowitischen Beziehungen eine Abkühlung und es ist kein Wunder, daß Lukaris in diesem Jahr abgesetzt wurde. Er selbst riet Moskau im März jenen Jahres davon ab, eine Gesandtschaft nach Konstantinopel zu entsenden, ganz im Gegensatz zu Thomas Kantakuzinos. Im nachhinein betrachtet eröffneten gerade diese von Lukaris inaugurierten und durch die Türken sanktionierten engen Kontakte zwischen Moskau und den Griechen den Weg für eine in letzter Konsequenz gegen die osmanische Herrschaft gerichtete politische Zusammenarbeit[46].

4.1.3.Die Rückkehr zum ursprünglichen anti-osmanischen Muster

Lukaris sollte seinen Gegnern schließlich unterliegen, nachdem er die Unterstützung der traditionell orthodox eingestellten Gruppe, die er durch seinen kompromißlosen Antikatholizismus hinter sich hatte scharen können, verloren hatte, als 1629 unter seinem Namen in Genf in lateinischer und 1633 in griechischer Sprache ein Glaubensbekenntnis erschienen war, das beim besten Willen nicht mehr mit der orthodoxen Tradition zu vereinbaren war[47]. Kyrillos Kontaris, der die Unterstützung des französischen und des kaiserlichen Gesandten genoß, bezichtigte Lukaris 1638 bei den Türken, er habe zusammen mit Moskau und den Kosaken gegen Azov konspiriert. Der Patriarch wurde abgesetzt und erdrosselt, Kontaris trat seine Nachfolge an. Einige Zeit lang herrschten in der "Großen Kirche" zu Konstantinopel anarchische Zustände. Erst nach der Absetzung von Kontaris und der Amtsübernahme durch Parthenios I. beruhigte sich die Lage etwas. Hinter den Kulissen war jedoch nach wie vor ein Kleinkrieg der verschiedenen Fraktionen im Gange[48]. Unter dem neuen Patriarchen wurden die Kontakte mit Moskau wiederhergestellt, aber erst im Herbst 1642 wagte er, einen Brief mit politischen Nachrichten nach Moskau zu senden[49].

Lukaris' Tod bedeutete das Ende aller politischen Pläne für ein

45 Hering, Patriarchat S. 245.
46 Florja, K istorii S. 36 f.
47 Hering, Patriarchat S. 188 ff.; allerdings ist die Autorenschaft Lukaris' nicht unumstößlich gesichert (s. Rozemond S. 16).
48 Hering, Patriarchat S. 188 ff., 248 ff., 281 ff., 312 f.; die griechischen Bischöfe unterrichten 1645 den Zaren über diese innerkirchlichen Auseinandersetzungen (s. Florja, Materialy S. 213 ff.).
49 Florja, Materialy S. 211.

russisch-türkisches Bündnis. Den Griechen war überdies deutlich geworden, daß das Moskauer Reich sich inzwischen von den Folgen der Smuta erholt hatte und keiner außenpolitischen Unterstützung gegen Polen-Litauen mehr bedurfte. Ein Brief von Ioannis Vardas aus dem Jahre 1640 deutete die Rückkehr zum alten, gleichermaßen anti-osmanischen wie anti-katholischen Muster in den außenpolitischen Vorstellungen der Griechen an. Expressis verbis riet er Moskau zu einer anti-türkischen Politik, geprägt von größerer Standfestigkeit und Aggressivität, da die Türken nur so Moskau gegenüber politisch und militärisch größere Vorsicht an den Tag legten und die Krimtataren, die auf ihre Anweisung hin in Moskauer Gebiet einfielen, zügelten[50]. In ähnlichem Tenor war ein Brief des ebenfalls als Informant in russischen Diensten stehenden Metropoliten Daniil von Chalkedon gehalten, wenn er die Russen und generell alle orthodoxen Christen davor warnte, einem "türkischen Hund" Glauben zu schenken[51]. Dies sind die ersten Briefe von Griechen im 17. Jahrhundert, die über die gewohnten stereotypen Klagen über die muslimische Herrschaft hinaus, die das Mitleid und die Spendenbereitschaft Moskaus fördern sollten, eine gegen die osmanische Herrschaft gerichtete politische Tendenz haben und deren Verfasser - aus osmanischer Sicht - Verrat begehen. Die Ermordung Lukaris' durch die bestochenen türkischen Funktionäre hatte vor allem jenen, die ihm nahegestanden waren, die Willkür und Unzuverlässigkeit der Türken deutlich vor Augen geführt und allen Illusionen über eine politisch motivierte Zusammenarbeit ein Ende bereitet. Die drei wichtigsten Agenten Moskaus in den 1640er und 1650er Jahren in Konstantinopel, Ioannis Vardas, Daniil und Amfilochios, waren Parteigänger Lukaris', die in ihrer Empörung über das Ende des Patriarchen zu zuverlässigen Dienern Moskaus geworden waren und mit ihrer Spionagetätigkeit mehr als nur finanzielle Interessen verfolgten. Der Amtsantritt Parthenios II. 1645 führte jene Kreise, die die Außenpolitik von Kyrillos Lukaris mitgetragen hatten, zurück zur Macht[52].

Moskau bediente sich dieser "Überzeugungstäter" gerne, orientierte seine Außenpolitik aber noch nicht in der von den Griechen gewünschten Weise. Als die Donkosaken 1637 Azov eroberten, lehnte Moskau nach langem Zögern deren Angebot ab, die Festung zu übernehmen und militärische Hilfe gegen die Türken zu leisten. Nicht zuletzt auf Anraten Moskaus hin, das u. a. wegen Azov in regelmäßigen diplomatischen Kontakten mit den Osmanen stand, räumten die Donkosaken 1642 die Festung wieder, nachdem sie zuvor einer türkischen Belagerung standgehalten hatten. Der Tod Patriarch Filarets 1633 hatte das Zarenreich seines eigentlichen Lenkers beraubt, Zar Michail besaß nur geringes Interesse an der Politik und überließ das Regierungsgeschäft seinen Günstlingen, die jede offene Konfrontation mit dem Osmanischen Reich zu vermeiden suchten[53]. An dieser Haltung änderte sich auch nach dem Tod Michail Fedorovičs und der Thronbesteigung seines Sohnes Aleksej 1645, der aufgrund seiner Minderjährigkeit noch nicht selbst die Regierungsgeschäfte führte, vorerst nichts.

50 Murav'ev II S. 296 ff.
51 Murav'ev II S. 300 ff.
52 Florja, Materialy S. 211.
53 N. A. Smirnov II S. 43 ff.; Handbuch S. 55, 67, 72.

Allerdings scheinen auf einer unteren Ebene der russischen Administration gegenläufige Tendenzen vorhanden gewesen zu sein. In mehreren in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandenen literarischen Werken war offen die Rede von der Befreiung der unterjochten orthodoxen Christen und der Eroberung Konstantinopels und Jerusalems durch den russischen Zaren (*"Povest' o dvuch posol'stvach"*, *"Povest' ob Azove"*, *"Perepiska carja Ivana s tureckim sultanom"*, *"O Kipr'skom ostrove i o podnožie kresta Christova"*, *"O pobede Kiprskoj"*). Die fiktive Korrespondenz des Zaren Ivan IV. mit dem türkischen Sultan und die Erzählung *"O pobede Kiprskoj"* war in der Umgebung des Außenamtes entstanden, was belegt, daß die subalternen Djaken, sicher auch unter dem Einfluß ihrer ständigen Kontakte mit nach Moskau gekommenen Griechen, die sie zu befragen und betreuen hatten, eine andere Vorstellung von der dem Osmanischen Reich gegenüber einzuschlagenden Außenpolitik hatten. Die relativ große Verbreitung der Erzählungen in Handschriften läßt darauf schließen, daß derartige Ideen in der Bevölkerung nicht unpopulär waren[54].

4.1.4.Die griechischen Bemühungen um die Vereinigung der Ukraine mit Moskau

Der Sitz des kirchlichen Zentrums der Rus' war im 14. Jahrhundert von Kiev nach Vladimir und schließlich nach Moskau verlegt worden. Eine Kiever Metropolie, zuständig für die in Polen-Litauen lebenden Orthodoxen, die weiterhin der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats unterstanden, existierte fort. Zwischen Konstantinopel und der Ukraine sowie den westrussischen Gebieten fand eine regelmäßige Kommunikation statt, die es den Griechen ermöglichte, sich ein Bild von der dort herrschenden Lage zu machen[55]. Entscheidende politisch-militärische Macht in der Ukraine waren die Zaporoger Kosaken. Die Griechen bewunderten sie wegen ihrer verwegenen Angriffe auf die türkische Küste des Schwarzen Meeres, die bisweilen sogar die Vororte der osmanischen Hauptstadt in Mitleidenschaft zogen und erblickten in ihnen potentielle Befreier von der türkischen Herrschaft. So gerne sich allerdings die Kosaken als Vorkämpfer der Orthodoxie gegen Islam und Katholizismus sahen, so pragmatisch und inkonsequent waren sie, wenn sie bei einzelnen militärischen Aktionen mit den Krimtataren oder Türken gemeinsame Sache machten[56].

54 Kagan, Povest' S. 236; dies., Perepiska S. 247, 261 ff.; Belobrova, Skazanie S. 323-325 Edition; dies., Kipr; dies., O pobede.
55 Charlampovič S. 162; Plank S. 155.
56 Bartl, Kosakenstaat S. 170.

Auch Bogdan Chmel'nickij, Hetman der Zaporoger Kosaken und Anführer des großen Kosakenaufstandes von 1648 gegen die *Rzecz Pospolita*, handelte auf diese Weise. Die panorthodoxe Bedeutung, die er seinem Kampf gab[57], ergänzten pragmatische Überlegungen zu einem Bündnisprojekt, das demjenigen Lukaris' ähnlich war: Auf ein Bündnis mit den Krimtataren gegen Polen und Kontakte mit protestantischen, innenpolitisch in der Opposition stehenden Kreisen in Polen folgten Gespräche mit der Pforte. 1648 (oder 1649) wurde eine "maritime Konvention" abgeschlossen und im März/April 1651 wurde Chmel'nickij Untertan des Sultans. Die Kosaken strebten danach, das Osmanische Reich zu einem Kriegseintritt gegen Polen zu bewegen. Ihre Gespräche mit den Türken waren ein außenpolitischer Balanceakt, denn zu gleicher Zeit verhandelten sie auch in Moskau: Ihr Doppelspiel wurde offensichtlich weder dort noch in Konstantinopel durchschaut[58].

Die Griechen waren von solchen Plänen einer muslimisch-orthodoxen Zusammenarbeit bereits abgerückt. Die aufsehenerregenden militärischen Erfolge der Kosaken gegen die Polen hatten die Vorstellungen von ihrer Schlagkraft ins Phantastische gesteigert, und man sah bereits die Möglichkeit, nach der Ausschaltung der Adelsrepublik in einem Feldzug der orthodoxen Mächte Ost- und Südosteuropas, d. h. der rumänischen Fürstentümer, der Kosaken und Moskaus, die Türkenherrschaft endgültig zu beseitigen. Diese Vorstellung war keineswegs so illusionär, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Das Osmanische Reich schien damals kurz vor dem inneren und äußeren Zusammenbruch zu stehen. 1648 hatten sich die Janitscharen erhoben. Sultan Ibrahim, ein Psychopath, war gestürzt und ermordet, an seine Stelle der kaum zehnjährige Mehmet IV. gesetzt worden. Immer wieder kam es in den folgenden Jahren in der Hauptstadt zu Palastrevolten und Erhebungen, das Reich schien im Chaos zu versinken. Die Großvezire folgten einander in raschem Wechsel, da die politischen Faktionen, die, oft nur für wenige Wochen, die Macht eroberten und an wenig mehr als die eigene Bereicherung dachten, bestrebt waren, keinen fähigen und energischen Mann, der ihnen hätte gefährlich werden können, in dieses Amt gelangen zu lassen. Außenpolitisch kam hinzu, daß der Krieg, den die Pforte 1645 gegen Venedig mit dem Ziel der Eroberung Kretas begonnen hatte, sich nach anfänglichen Erfolgen in die Länge zog und große Energien des Reiches verschlang. Zwar gelang es den Venezianern nicht, zu Lande die Initiative zu übernehmen, aber auf See fügte ihre Flotte den Osmanen eine Niederlage nach der anderen zu[59].

57 Charlampovič S. 152 f.; Fleischhacker, Antrieb S. 228 (zur panorthodoxen "Modeideologie"); dies., Aleksej S. 22; Chmel'nickij trug einen vom Patriarchen von Konstantinopel geweihten Degen (Plochinskij S. 180).

58 Bartl, Kosakenstaat S. 170 ff.

59 Eickhoff S. 27 f., 40 ff., 95 ff.; Matuz S. 166 ff. Der französische Reisende La Guilletière berichtet, die Griechen wünschten weder den Sieg der Venezianer noch der Türken, sondern ihre Befreiung durch die Russen (Argyriou S. 107).

Den Griechen in Konstantinopel war dies alles wohlbekannt. Unter solchen Umständen, die sich in den folgenden Jahren nur verschärfen konnten, war es nicht unrealistisch, mit der Möglichkeit eines Sturzes der osmanischen Herrschaft zu rechnen und dementsprechende Pläne zu schmieden. Maßgeblich beteiligt an einem derartigen Projekt war der Jerusalemer Patriarch Paisios Lambardis. Paisios war 1645 seinem Ende 1644 verstorbenen Onkel Theofanis nachgefolgt. Er war bereits ein enger Mitarbeiter von Theofanis' 1608 zurückgetretenem Vorgänger Sofronios, unter Theofanis dann Abt des dem Heiligen Grab übereigneten Klosters in Iaşi gewesen. Sein Onkel hatte ihn oft mit besonderen Missionen beauftragt, die ihn auch zweimal (1636 und 1638) nach Moskau führten. Von seinem Amtsantritt an, den er dem Zaren brieflich mitteilte, bemühte er sich, die von seinem Vorgänger gepflegten guten Beziehungen zum Zarenreich weiterzuführen. Um seinen Bitten um finanzielle Unterstützung des stets in Geldnöten befindlichen Jerusalemer Patriarchats mehr Nachdruck zu verleihen und die Verbindung zu stärken, entschloß er sich, selbst nach Moskau zu reisen[60].

Aber nicht allein hierin lag das Ziel der Reise. Es scheint, als habe der Patriarch mit bestimmten Kreisen in Konstantinopel, der Moldau und der Walachei, wo er sich häufig aufzuhalten pflegte, ein umfangreiches politisches Projekt entworfen. Der Zweck seiner Reise lag also auch in der Sondierung der politischen Bedingungen, unter denen ein panorthodoxes Bündnis gegen das Osmanische Reich verwirklicht werden konnte[61]. Es ist schwierig zu sagen, ob der von 1648-1651 amtierende Ökumenische Patriarch Parthenios II. in diese Pläne eingeweiht war. Da er mit Paisios und Vasile Lupu verfeindet war[62], ist dies eher unwahrscheinlich. Wir wissen jedoch, daß er Chmel'nickij wegen seiner Bündnisverhandlungen mit der Pforte heftig tadelte, ebenso Metropolit Sil'vestr Kossov von Kiev wegen seiner eher propolnischen Haltung[63]. Seine Haltung stimmte also offen-

60 Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 571 f.; Murav'ev II S. 175, 188; Κοντογιάννης S. 233 ff.; Kapterev, Snošenija S. 116, 119, 121; zu Paisios' Biographie s. insbesondere Μεϊμάρης S. 480 ff.

61 Kapterev, Snošenija S. 154 f. Zu Vasile Lupus außenpolitischen Projekten in den 1640er Jahren s. Djuvara S. 209 ff. Der Aufsatz von Λασχαρίδης, Σχέδια stellt wenig mehr als eine Zusammenfassung der russischen Literatur zum Thema mit der Übersetzung von Quellentexten ins Griechische und mitunter äußerst abstrusen Schlußfolgerungen dar.

62 Die Feindschaft zwischen Parthenios und Paisios geht wohl darauf zurück, daß Parthenios den Metropoliten Ioannikios von Veria zum Patriarchen von Jerusalem machen wollte. Vasile Lupu unterstützte dagegen Paisios. Parthenios bezichtigte den von Theofanis als Nachfolger gewünschten Paisios bei der Pforte der antiosmanischen Konspiration. Der moldauische Hospodar soll auch derjenige gewesen sein, der die Ermordung Parthenios' 1651 veranlaßte; es gab zahlreiche Gerüchte, die von einer Beteiligung Paisios' an diesem Komplott wissen wollten (Γεδεών, Πίνακες S. 576 f.; Belokurov, Suchanov S. 250; ders., Sobranie S. 451; Kapterev, Snošenija S. 174 f.; Nikolaevskij, Iz istorii I S. 264 ff.; Völkl S. 99; Μεϊμάρης S. 487, Anm. 21).

63 Makarij, Istorija XII S. 41; Carynnyk-Sinclair S. 77.

sichtlich mit derjenigen von Paisios überein. Generell stießen die Bemühungen der Kosaken um Unterstützung durch die Pforte bei den Konstantinopler Griechen auf Mißbilligung, auch wenn Chmel'nickij sich bei den Verhandlungen der Mithilfe griechischer Geistlicher bediente[64].

Am 27. Januar 1649 traf der Patriarch in Moskau ein. Paisios sah in der Vereinigung der Ukraine mit Moskau den ersten Schritt zur Beseitigung des Osmanischen Reiches. So agierte er in Moskau als Abgesandter Chmel'nickijs und der Kosaken, mit denen er unterwegs brieflichen Kontakt aufgenommen hatte und die nach Paisios' Worten den Zaren darum baten, sie als seine Untertanen anzunehmen, wofür sie ihm Waffendienst leisten wollten[65]. Wie die meisten Griechen jener Zeit wußte der Patriarch zwischen Moskowitern und Ukrainern zu unterscheiden[66] und war sich über das Eigenbewußtsein, das unter den Ostslawen in der Ukraine herrschte, im klaren. Es dürfte ihm - auch wenn sich Konkretes aus Mangel an diesbezüglichen Äußerungen des Patriarchen nicht erschließen läßt - weniger um eine vollständige Eingliederung der Ukraine in den Moskauer Staatsverband gegangen sein, sondern in allererster Linie um die Vereinigung der militärischen Kräfte des Zaren und der Kosaken, die sich, nach der Beseitigung des polnischen Gegners, zuerst gegen die Krimtataren und dann gegen deren Oberherren, die Osmanen, hätten richten sollen. Bei der Unterstellung der Kosaken unter die zarische Oberhoheit dürfte er an ein Vasallenverhältnis, ähnlich dem zwischen den rumänischen Fürstentümern und der Pforte gedacht haben und Ähnliches schwebte wohl auch den Kosaken selbst vor. Eine derartige territoriale Ausdehnung des Moskauer Staates nach Süden hätte das Zarenreich zum direkten Nachbarn der Osmanen und damit eine militärische Konfrontation in Kürze unausweichlich gemacht.

64 Bartl, Kosakenstaat S. 174.

65 Kapterev, Snošenija S. 126 ff. Plochinskij S. 180 ist der Auffassung, diese Idee sei ursprünglich bei den Griechen entstanden. Chmel'nickijs Zielvorstellungen sind in der Forschung umstritten; Fleischhacker, Grundlagen S. 176 und dies., Aleksej S. 18, 22 meint, der Hetman habe den Zaren zum Herrscher eines panorthodoxen Reiches machen wollen, sei aber durch die politische Situation und das Unabhängigkeitsbedürfnis seiner Kosaken zu einem Balanceakt zwischen der Moskauer und der osmanischen Option gezwungen worden; Bartl, Kosakenstaat S. 177 meint dagegen, Chmel'nickijs politisches Ziel sei ein Staatenbund aus Siebenbürgen, der Moldau, Walachei und den Kosaken unter osmanischer Suzeränität gewesen, vielleicht sogar eine staatliche Vereinigung unter einer Dynastie Chmel'nickij. Da in beiden Fällen unbewiesene bzw. mangels konkreter Eigenaussagen des Hetmans unbeweisbare Hypothesen einander gegenüberstehen, läßt sich diese Frage nicht endgültig entscheiden. In einer polnischen Quelle wird hinter dem vermeintlichen Sinneswandel des Hetmans der Einfluß des orthodoxen Klerus und des Patriarchen Paisios vermutet (s. Sysyn S. 164 f., der jedoch vor zu weitgehenden Schlußfolgerungen warnt, da Chmel'nickijs frühere Auffassungen uns nicht bekannt sind).

66 Bei Paisios ist in seinen Briefen immer von "Kosaken" die Rede (s. Belokurov, Suchanov, Anhang). Paul von Aleppo unterscheidet zwischen "Moskowitern" und "Russen" (Ukrainern).

Paisios' politisches Wirken in Moskau führte zu keinen unmittelbaren Erfolgen. Angelegentlich einer Rede vor dem Zaren wies er diesen durch einen Vergleich mit Moses auf seine Aufgabe, die Griechen zu befreien, hin. In Moskau überwog aber nicht zuletzt die Skepsis gegenüber den Kosaken, die mit den Krimtataren verbündet waren und deretwegen man sich nicht in einen Krieg mit Polen stürzen wollte. Unzufrieden mit den politischen Ergebnissen seiner Reise, verfolgte Paisios sein Ziel auch nach der Abreise aus Moskau weiter. Auf dem Rückweg besuchte er erneut Chmel'nickij. Zwei Jahre hielt er sich darauf in der Moldau und der Walachei auf, wo er sich um engere Kontakte zwischen den Hospodaren, den Kosaken und Moskau bemühte. Am 11. Dezember 1649 schrieb er dem Zaren, daß die beiden Hospodaren sich gemeinsam mit den Serben gegen die türkische Herrschaft erheben wollten. Chmel'nickij drohte er für den Fall, daß er die Krimtataren gegen Moskau unterstützen sollte, die Exkommunikation an[67].

Mit Moskau stand er in ständigem Briefkontakt und als es schließlich zu einem gemeinsamen militärischen Vorgehen der Kosaken und Moskaus gegen Polen kam, gingen seine Pläne bereits weiter. Das Zarenreich sollte durch die Vereinigung mit anderen orthodoxen Nationen so weit gestärkt werden, daß es schließlich die Türken hätte schlagen können. Es scheint ihm gelungen zu sein, den moldauischen Hospodaren Gheorghe Ştefan von seinen Plänen zu überzeugen, denn 1656 kam es zu einem offiziellen Ersuchen der Moldau, unter russische Oberhoheit aufgenommen zu werden. Aber genausowenig wie die vollständige Vereinigung mit der Ukraine nach den Plänen Paisios' gelang, war diesem Schritt politische Dauerhaftigkeit beschert[68].

Neben dem Jerusalemer Patriarchen waren auch andere griechische Bischöfe als Vermittler zwischen den Kosaken und Moskau tätig, so Ioasaf von Korinth, Galaktion von Thessaloniki und Gavriil von Nazareth[69]. Wie sich bei Gavriil von Nazareth eindeutig beweisen läßt, handelte er im Auftrage von Paisios, was auch bei den beiden anderen Bischöfen der Fall gewesen sein dürfte. Gavriil spielte in der Kommunikation mit Moskau eine herausgehobene Rolle. Er war von der Synode des Jerusalemer Patriarchats in die Walachei entsandt worden, um dem Verbleib von Paisios nachzugehen, da Gerüchte kursierten, er sei verstorben. Gavriil begegnete dem aus Moskau Zurückgekehrten in Târgoviște und wurde von ihm nach Čigirin und Moskau geschickt. Ohne Zweifel sollte er Paisios' ehrgeiziges Projekt vor Ort weiterverfolgen. Begleitet von Arsenij Suchanov begab er sich zuerst nach Iaşi, wo er am 10. Oktober 1650 eintraf und mit Vasile Lupu Gespräche führte, an denen auch Me-

67 Makarij, Istorija XII S. 40; Kapterev, Snošenija S. 156 ff.; Μεϊμάρης S. 487, Anm. 21.

68 Kapterev, Snošenija S. 136 ff., 153 ff., 160 ff.; Neubauer S. 131 f.

69 Šabatin S. 37; Neubauer S. 116 f.; Miklas S. 122 f.; Ioasaf fand in der Schlacht von Berestečko den Tod (Carynnyk-Sinclair S. 77).

tropolit Ioasaf von Korinth teilnahm. Vom 4.-13. November 1650 hielt er sich in Čigirin auf, wo er mit einem Vertreter des Hetmans wie mit diesem selbst verhandelte. Vom 8. Dezember 1650 bis zum 20. Juli 1651 schließlich weilte er in Moskau[70].

4.1.5.Das *"Slovo ponuždaemoe"* des Athanasios Patelaros

Am 16. April 1653 traf Athanasios Patelaros, der 1634 und 1652 für jeweils kurze Zeit den Patriarchenthron in Konstantinopel innegehabt hatte, in Moskau ein. Patelaros war seiner historischen Bedeutung nach einer der eher zweitrangigen Konstantinopler Patriarchen, wie zahlreiche andere griechische Bischöfe jenes Jahrhunderts von dem Ehrgeiz getrieben, selbst einmal Patriarch zu werden, aber nicht energisch oder skrupellos genug, um sich länger als einige Tage im Amt halten zu können. Nach seiner zweiten Amtszeit im Juli 1652 begab er sich in die Moldau, wo er bereits seit 1643 als Gast Vasile Lupus im Kloster Păun bei Iaşi gelebt hatte. Nach seinem Zerwürfnis mit dem moldauischen Hospodaren[71] begab er sich nach Moskau. Dort hinterließ er neben einer Abhandlung über die Bischofsliturgie ein umfangreiches, an den Zaren gerichtetes Memorandum, das uns nur in seiner russischen Übersetzung unter dem Titel *"Slovo ponuždaemoe ko ... našemu samoderžcu, carju ... Alekseju Michajloviču"*[72] erhalten ist. Dieses *Slovo* stellt einen Höhepunkt der griechischen Projektemacherei in jenem Jahrzehnt dar[73]. Patelaros bietet darin seine gesamte Bildung auf, um den Zaren davon zu überzeugen, daß er zum Befreier der Orthodoxen ausersehen und die günstige Zeit zum Handeln gekommen sei. Da es keinen anderen Text gibt, der in dieser Ausführlichkeit ein derartiges Szenario entwirft, wollen wir uns eingehender mit ihm beschäftigen.

Unter Anführung militärischer Vorbilder aus dem Alten Testament und der römisch-byzantinischen Vergangenheit wie Josuah, Gideon oder Konstantin versucht Athanasios zu beweisen, daß das russische Zartum von Gott für diese Aufgabe auserwählt sei, worauf auch der Name des Zaren hinweise[74]. Der Zar, als einziger unabhängiger orthodoxer Herrscher in der Nachfolge des byzantinischen Kaisers der universale irdische Zar schlechthin, wird mit der Befreiung der Orthodoxen vom Joch des Osmanenreiches ein Werk vollbringen, das

70 Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 574; Kapterev, Snošenija S. 158 ff.; Miklas S. 122 f.

71 So berichtet Paul von Aleppo I 44.

72 Diese russische Übersetzung befindet sich in der Handschriftenabteilung der Moskauer Lenin-Bibliothek (GBL f. 17, No. 743.2). Für die Überlassung einer persönlichen Abschrift bin ich Boris Fonkič zu besonderem Dank verpflichtet.

73 Kapterev, Priezd S. 358 ff., 368; Il'minskij S. 48 f., 51 ff., 58 ff.; Völkl S. 38; s. zu Patelaros, der im übrigen von der russischen Kirche als Heiliger verehrt wird, allgemein Παπουλίδης, Προσωπικότητες; zu seinen Beziehungen mit Rom s. Ammann, Athanase.

74 Griechisch Ἀλέξιος = "sie est izgonitel'" ("der Vertreiber"), obwohl der Name die Bedeutung von "Abwehrer, Verteidiger" hat.

dem Heilswerk des himmlischen Zaren Jesus Christus entspricht[75]. Gestützt auf apokryphe Prophezeiungen griechischer und türkischer Herkunft, die auf ein in Kürze bevorstehendes Ende der Turkokratie hinweisen, wird dem Zaren nahegelegt, Konstantinopel und die Hagia Sophia, von Patelaros als achtes Weltwunder bezeichnet, welches die sieben Weltwunder der Antike, ja sogar den Tempel Salomos bei weitem übertrifft[76], einzunehmen und der ökumenische Kaiser zu werden. Wenn er das eine Kaiserreich beherrscht, würden sich ihm alle umliegenden Völker unterwerfen und als einzigen Herrscher anerkennen, wie es einst bei Alexander dem Großen, Josuah, David und Salomo der Fall gewesen war. Den Anfang hätten bereits die georgischen und imeretischen Könige sowie die Zaporoger Kosaken gemacht[77]. Danach folgt ein längerer Abschnitt[78] über Patelaros' Heimatinsel Kreta, die als eine Art zweites Konstantinopel nach 1453 dargestellt wird, Zuflucht der griechischen Bildung und Heiligtümer, wie beispielsweise der Odigitria-Ikone und des Hauptes Gregors von Nazianz, die nun beide nach Moskau gelangt seien, um den Zaren zur Befreiung ihrer Heimat aufzurufen[79].

Patelaros' Überblick über die Geschichte Kretas, bei dem er bis in die minoische Zeit zurückgeht, hat etwas Lokalpatriotisches an sich. Das völlige Fehlen einer anti-venezianischen Tendenz ist nicht verwunderlich, dürfte aber, anders als bei Lukaris, nicht auf politischen Pragmatismus zurückgehen. Eher scheint es, daß Patelaros konfessionell weitaus indifferenter als der Großteil seiner Zeitgenossen eingestellt war, ohne damit sogleich zum Lager der Unionsfreunde zu gehören. Zwar waren sein Bruder und zwei seiner Neffen Schüler des Collegio Greco gewesen und zum Katholizismus übergetreten, auch hatte er selbst 1635 in Ancona ein katholisches Glaubensbekenntnis unterschrieben. Mit dieser eher äußerlich verstandenen Aufnahme in die katholische Kirche beabsichtigte er aber vor allem, in seinen Bemühungen um das Patriarchenamt die Unterstützung der katholischen Gesandten in Konstantinopel zu erhalten. Es sollte ihm nicht viel Nutzen bringen, lediglich die Venezianer unterstützten ihren kretischen Untertanen; Rom, Paris und Wien setzten auf Kyrillos Kontaris[80]. Die Loyalität und wohl auch eine gewisse Dankbar-

75 GBL f. 17, No. 743.2, f. 5r, 5v, 6r u. v.

76 Patelaros stellt dabei eine sehr originelle Liste der sieben Weltwunder zusammen, zu denen er anstelle der Pyramiden die Getreidespeicher Josephs in Ägypten, das Mausoleum, die hängenden Gärten der Semiramis, den Artemistempel in Ephesos, den Koloß von Rhodos, das hunderttorige Theben und das römische Kapitol zählt. Byzantinischer Topos ist die Vorstellung, mit dem Bau der Hagia Sophia habe Justinian nach einem ihm zugeschriebenen Ausspruch den Tempelbau Salomos übertroffen.

77 GBL f. 17, No. 743.2, f. 7r-12v.

78 GBL f. 17, No. 743.2, f. 13r-14v; f. Undol'skij No. 712, 191r - 192v; f. 17, No. 743.2, 9r - 9v, 4r - 4v.

79 S. hierzu auch Kapterev, Priezd S. 369; Nikolaevskij, Iz istorii II S. 743 f.

80 Hering, Patriarchat S. 289 ff.; Hofmann S. 208, 215; 1643 träumte er davon, mit Hilfe Roms Patriarch der Ukraine zu werden (Pall S. 83).

keit für die frühere Unterstützung durch die Signoria, deren Herrschaft er ohne Zweifel der der Osmanen vorzog und seine konfessionelle Indifferenz (wir finden im *Slovo ponuždaemoe* nicht die sonst üblichen Ausfälle gegen die "Papisten"), läßt ihn dem Zaren den Vorschlag machen, die Venezianer zu unterstützen. Paul von Aleppo berichtet uns einige Jahre später, der Zar habe die Venezianer in jenem Krieg unterstützt[81]. Dies ließe darauf schließen, daß Aleksej Michajlovič durch Patelaros und andere Griechen, die Venedig aufgrund seiner pragmatischen, der Orthodoxie gegenüber weniger repressiven Religionspolitik freundlicher als den anderen katholischen Mächten gegenüberstanden, in seiner Außenpolitik beeinflußt wurde.

In Anspielung auf die alttestamentarische Salbung Davids zum König Israels heißt es bei Patelaros zum Abschluß des an den Zaren gerichteten Abschnitts: *"obretoch Alekseja raba moego i chošču pomazati ego blagodatiju moego ... akož kesarja Avgusta novago Rima Konstantinopolja"*[82]. Die anschließenden Passagen sind der Zarin gewidmet; ohne konkrete politische Aussage sind sie mehr enkomiastischer Natur. Darauf wendet sich Patelaros an Patriarch Nikon, in dem er den zukünftigen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel sieht, den zu rufen Gregor von Nazianz, in diesem Sinne einer seiner Vorgänger, nach Moskau gekommen sei[83].

Bevor Patelaros am Ende die Helden der Ilias als Vorbilder für die zukünftigen Kämpfe anführt, kommt er noch einmal auf die Kosaken zu sprechen. In einem früheren Abschnitt hatte er auf Chmel'nickij verwiesen, dem die Türken die Eroberung ihrer Hauptstadt zutrauten[84]. In gleichem Tenor wie das *Slovo* ist das Dank-*čelobitie* Patelaros' gehalten[85]. Zur gleichen Zeit verfaßt der zur Begleitung des Ex-Patriarchen gehörende Archimandrit Neofytos, ebenfalls Kreter und wohl Neffe von Patelaros[86], eine für den Zaren bestimmte kurze historische Abhandlung über seine Heimatinsel bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Auch er äußert den Wunsch, Konstantinopel und die kretische Heimat durch den russischen Zaren befreit zu sehen[87].

Es ist schwierig zu beurteilen, inwieweit Athanasios' Handeln in Moskau in einem Zusammenhang mit den Projekten Paisios' steht. Es scheint, daß er, als er noch in der Moldau lebte, in die Pläne eingeweiht worden war und seine Reise nach Moskau von Anfang an auch einen politischen Zweck hatte. Nach seinem Zerwürfnis mit Vasile Lupu, für dessen Krönung zum byzantinischen Kaiser er einst eigens eine Zeremonie entworfen haben soll, mußte er keine Rücksichten mehr nehmen und konnte sich uneingeschränkt dem Zaren zuwenden, den er zum Krieg gegen die Türken zu bewegen versuchte. Nach dem Sturz Vasile Lupus 1653 gab es in der orthodoxen Welt keinen

81 Paul von Aleppo IV S. 102.
82 GBL f. 17, No. 743.2, f. 5v.
83 GBL f. 17, No. 743.2, f. 8r-8v.
84 GBL f. 17, No. 743.2, f. 10v, 10r, 14r.
85 Kapterev, Priezd S. 363.
86 Hofmann S. 208.
87 Fonkič, Knigopisanie.

Herrscher mehr, der dem Zaren die Rolle des Schutzherren der Orthodoxie hätte streitig machen können[88]. Athanasios dürfte auch den Archimandriten Neofytos zur Abfassung der Abhandlung über Kreta bewegt haben. Entsprechend seinem Mangel an politischem Talent entbehrt sein Memorandum jeglichen pragmatischen Realismus. Es wird dennoch nicht ungelesen und ohne Auswirkungen geblieben sein.

4.1.6.Die Prophezeiungen

Ein wesentliches Argument der Griechen bei ihren Bemühungen, Moskau zu einem militärischen Unternehmen gegen die Pforte zu bewegen, stellten die Prophezeiungen dar. Gavriil von Nazareth hatte sich während seines Aufenthalts in Moskau einer umfangreichen Übersetzertätigkeit gewidmet und bei dieser Gelegenheit das *Epitaphium Constantini*, das die Befreiung der alten Kaiserstadt durch das "blonde Volk" prophezeit, ins Russische übertragen. Die damit verfolgte politische Absicht ist offensichtlich. Allerdings war dieses Orakel bereits im Jahr zuvor von Arsenij Suchanov übersetzt worden. Miklas vermutet, daß dies Gavriil entweder nicht bekannt war oder er von interessierten Personen um die Übersetzung gebeten wurde, da Suchanovs Übersetzung im Außenamt verwahrt wurde und breiten Kreisen nicht zugänglich war[89]. Diese Erklärung überzeugt nicht ganz, da das *Epitaphium Constantini* schon im 16. Jahrhundert ins Russische übersetzt worden war[90]. Es erscheint deshalb plausibler, anzunehmen, daß Gavriil von keiner der bislang im Moskauer Reich existierenden Versionen wußte und ohne konkrete Aufforderung aus eigenem Antrieb und in politischer Absicht das *Epitaphium* ins Russische übertrug.

Die Orakelgläubigkeit war damals nicht allein unter den Griechen, sondern auch unter den Osmanen weit verbreitet, bei letzteren jedoch unter umgekehrtem, nämlich negativem Aspekt. Es gab die weitverbreitete Auffassung, die Herrschaft der Türken über Konstantinopel werde nur 200 Jahre währen. In einer der russischen Fassungen des Chronographen von 1512, die das *Epitaphium Constantini*

88 Kapterev, Priezd S. 372; Il'minskij S. 51; Völkl S. 98 f. Geradezu grotesk mutet in diesem Zusammenhang der Einwand von Λασχαρίδης, Σχέδια S. 325 an, Patelaros habe sich hier lediglich nach dem gerichtet, was man in Moskau von ihm erwartet habe; in Wirklichkeit habe den Griechen damals natürlich nichts ferner gelegen, als einen Besatzer (die Türken), durch einen anderen (die Russen) auszutauschen. Hier wird einmal mehr anachronistisch und unhistorisch 1821 zum Maßstab der gesamten griechischen Geschichte nach dem Fall Konstantinopels gemacht.
89 Miklas S. 139 ff., 145.
90 Über südslawische Übersetzungen war es nach Rußland gelangt, so in Nestor Iskanders Erzählung und den "Russischen Chronographen" von 1512 (Mango S. 85; Dujčev S. 455). Im 17. Jahrhundert gab es insgesamt drei Übersetzungen ins Russische (Schaeder S. 43); s. hierzu auch Lebedeva S. 101 ff.

enthält, wird die Befreiung Konstantinopels für das Jahr 1653 vorausgesagt. So, wie ein Mohammed (Mehmet) die Stadt erobert habe, werde sie auch ein Mohammed wieder verlieren, wobei viele an Mehmet IV. dachten, der 1648 den Thron bestiegen hatte[91]. Angesichts der politischen Zustände, die Mitte des 17. Jahrhunderts im Osmanischen Reich herrschten, ist es leicht verständlich, daß unter den Türken solche Vorstellungen von einem bevorstehenden Ende ihres Reiches verbreitet waren. Juraj Križanić erfährt derartiges vom Großdragoman der Pforte Panagiotis Nikusios, Ioannis Vardas berichtet darüber nach Moskau. Der Khan der Krim soll Chmel'nickij mitgeteilt haben, davon überzeugt zu sein, daß Muslime und Christen bald unter der Herrschaft des orthodoxen Zaren vereint würden[92]. Im übrigen hielten auch nüchterne politische Beobachter unter den Türken wie Evliya Çelebi Moskau für innerlich stark genug, um den Krimtataren und dem Osmanischen Reich gefährlich zu werden, wie sie auch vor den Kosaken großen Respekt hatten[93].

Ein weiteres schriftliches Denkmal dieser Orakelargumentation ist das 1656 von Paisios Ligaridis in Târgoviște vor allem aus lateinischer Literatur, von der ihm vieles nur in Rom zugänglich gewesen sein konnte, zusammengestellte Chrismologion über das Schicksal Konstantinopels, das er Zar Aleksej Michajlovič widmete. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der Verfasser wie Athanasios Patelaros in seinem *Slovo ponuždaemoe* auf die Bedeutung des Namens Alexios eingeht, den er allerdings im Gegensatz zu diesem richtig mit "Beschützer" übersetzt; ein Beschützer, der die Aufgabe hat, dem griechischen Volk zu Hilfe zu kommen. Es scheint aber, daß Ligaridis durch dieses Chrismologion vor allem sich selbst dem Zaren empfehlen wollte und keine politischen Absichten verfolgte. Sowohl mit Paisios von Jerusalem[94] als auch anderen in derartige politische Pläne involvierten Griechen und ihren Projekten bekannt, ist anzunehmen, daß er den Trend jener Jahre für seine eigenen Interessen nutzen wollte. Nicolae Milescu übersetzte das Chrismologion später in Moskau ins Russische[95].

91 Es scheint sich dabei um eine Parallele zu den griechischen Vorstellungen zu handeln, wonach die Stadt, die ein Konstantin gegründet hatte, unter der Herrschaft eines Konstantin verloren gehen und durch einen weiteren Konstantin wieder gewonnen werden sollte (Mango S. 87).

92 Argyriou S. 111 f., 122; Fleischhacker, Aleksej S. 18.

93 Hilbert S. 31.

94 Paisios nahm ihm die Mönchsgelübde ab und weihte ihn später zum Metropoliten von Gaza (s. Ἰωαχείμ; Παπαδόπουλος, Πρᾶξις).

95 Ἀλεξανδροπούλου, Ἱστορία; Mango S. 87; Hionides S. 48, 121 ff.: Ligaridis hatte das Chrismologion 1655 in der Moldau abgeschlossen, das Vorwort mit der Widmung an den Zaren kam 1656 hinzu (das einzige vollständig erhaltene Exemplar befindet sich heute in der Bibliothek des Patriarchats von Jerusalem); Ševčenko, Byzantium S. 18; Michajlovskij S. 1 f.; Belobrova, Kesari S. 236 f.

4.1.7. Die Öffnung Moskaus für die griechischen Vorschläge

Makarios von Antiochia, Moskaus nächster Besucher im Patriarchenrang, unterbreitete dem Zaren keine politischen Pläne. Jedenfalls berichtet der stets ausführliche Paul von Aleppo nichts darüber und man kann ihm wohl vertrauen. Die Möglichkeit, daß er solche Gespräche bewußt verschwiegen hat, damit nicht auf irgendeine Weise die Türken davon erfuhren, läßt sich ausschließen. Denn dann hätte er viele Stellen aus seinem Reisetagebuch, wie z. B. jene, in denen er seiner Begeisterung über den Zaren und das russische Heer Ausdruck verleiht, streichen müssen. Zudem fügt sich diese Feststellung gut in das allgemeine Bild: Das antiochenische Patriarchat spielte aufgrund seiner arabischen Prägung eine Sonderrolle und war kaum in die politischen Pläne der griechischen Kreise in Konstantinopel eingeweiht.

Paul berichtet uns aber, daß Aleksej Michajlovič am Ostersonntag des Jahres 1656 bei einem Empfang für in Moskau weilende Griechen, die meisten von ihnen Kaufleute, verkündet habe, wie sehr er unter den Berichten ihrer Landsleute über die Lage der orthodoxen Christen im Osmanischen Reich leide und wie sehr er sich verpflichtet fühle, ihre Heimat von den Türken zu befreien. Würde sich ihm die Gelegenheit hierzu bieten, ließe er sie nicht ungenutzt[96]. An anderer Stelle berichtet Paul davon, der Zar habe Patriarch Makarios seinen Wunsch mitgeteilt, ihn zusammen mit den anderen drei griechischen Patriarchen und dem russischen in der Hagia Sophia die Liturgie zelebrieren zu sehen[97].

Diese Äußerungen waren keine Höflichkeitsfloskeln gegenüber den Griechen. Der Zar meinte es ernst, auch wenn von seiner Seite keine sofortigen Schritte erfolgten. Die häufigen Besuche griechischer Bischöfe bei ihm, Initiativen wie die von Paisios oder Athanasios Patelaros hatten in dem jungen Zaren das Bewußtsein keimen lassen, tatsächlich der für die Befreiung der Griechen auserwählte Herrscher zu sein[98]. Nicht ohne Bedeutung ist es, wenn Arsenij Suchanov in seinem *Proskinitarij* ausführlich die Befestigungsanlagen der Stadt am Bosporus beschreibt[99], was nicht nur durch sein eigenes Interesse, sondern auch durch seine griechischen Gastgeber in Konstantinopel veranlaßt worden sein dürfte. Das Jahr 1656 ist der entscheidende Wendepunkt im Verhalten Moskaus zu den politischen Avancen der Griechen. Der Zar, der mit zunehmendem Alter die Politik seines Reiches immer mehr selbst gestaltete, war der erste russische Herrscher, der die Rolle, die ihm von den Griechen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zugeschrieben wurde, annahm.

96 Paul von Aleppo IV S. 170 f.

97 Paul von Aleppo IV S. 158.

98 Neubauer S. 133; Zenkovsky S. 352 sieht hierin den Einfluß der traditionellen russischen Interpretation des Falls von Konstantinopel, was eben nicht zutrifft; Aleksej Michajlovič ist der erste Zar, der ganz bewußt das griechische Erbe als solches akzeptiert.

99 Proskinitarij S. 11 ff.

Aleksej Michajlovič war der "griechischste" oder "byzantinischste" aller russischen Zaren. Seine Gräkophilie fiel auch einem westeuropäischen Beobachter wie Reutenfels auf[100]. Paul von Aleppo erwähnt, der Zar habe Patriarch Makarios gegenüber die Bitte geäußert, für ihn zu beten, daß er die griechische Sprache verstehe, wie einst Basilios der Große für Ephrem den Syrer. Anläßlich der Überführung der Gebeine des Metropoliten Filipp nach Moskau verglich er sich mit dem oströmischen Kaiser Theodosios, der die Reliquien von Johannes Chrysostomos nach Konstantinopel bringen ließ. In seiner Bibliothek fanden sich Bücher mit griechischen Themen[101].

Am deutlichsten wird Aleksejs griechische Orientierung im Bereich der herrscherlichen Selbstdarstellung. In seiner Regierungszeit wird ein Goldstück geprägt, bei dem das halbfigurige Bildnis des russischen Zaren auf der Vorderseite mit der Halbfigur Christi auf der Rückseite korrespondiert, wie man es von byzantinischen Münzen, aber auch aus der früheren russischen Geschichte, so bei Münzen mit dem Bildnis Vladimirs des Heiligen, kennt. Christus ist der Pantokrator, dem auf der irdischen Seite der Autokrator entspricht - ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Heilswerk Christi und dem irdischen Werk des Zaren hat Athanasios Patelaros in seinem Memorandum beschrieben. Für diese Münzprägung hatte man offensichtlich byzantinische Vorbilder benutzt, Patriarch Nikon besaß eine Sammlung byzantinischer Goldmünzen. Auf einem Portrait Aleksej Michajlovičs findet sich in der russischen Beischrift das "S" als Σ gestaltet und läßt eindeutige Anklänge an Byzanz deutlich werden. In Konstantinopel ließ sich der Zar 1662 Diadem und Reichsapfel "nach dem Vorbild des frommen griechischen Zaren Konstantin" anfertigen; als erster Zar wurde 1676 Fedor Alekseevič mit dem Diadem gekrönt[102].

1656 verfaßte der griechische Geistliche und Intellektuelle Gerasimos Vlachos seinen "Θρίαμβος κατὰ τῆς τῶν Τούρκων βασιλείας", in dem er den Zaren zur Befreiung Griechenlands aufforderte, wofür er neben Philipp und Alexander von Makedonien noch zahlreiche andere Personen aus der biblischen, römischen und byzantinischen Geschichte als Vorbilder für den russischen Herrscher aufbot. Vlachos lebte in Venedig und wie bei Athanasios Patelaros fehlte bei ihm jene antiwestliche Haltung, die sonst für die Griechen, die sich an Moskau um Hilfe wandten, typisch war. 1661 richtete er die gleiche Bitte um Befreiung an den deutschen Kaiser Leopold I.[103]. Wie bei Patelaros

100 Reutenfels S. 98.

101 Paul von Aleppo IV S. 111; Neubauer S. 112; Waugh S. 312. Uspenskij, Zar S. 148 geht jedoch zu weit, wenn er auch die zarische Gesetzgebung, insbesondere das Uloženie, in diesem Zusammenhang sieht: Der Zar habe mit ihr Justinian nacheifern wollen. 1649 waren Gräkophilie und byzantinisches Bewußtsein bei Aleksej Michajlovič bei weitem noch nicht so ausgeprägt.

102 Neubauer S. 195 f.; Kämpfer, Herrscherbild S. 202, 214; Παλαιολόγος S. 473; Barsov S. 138. Fedor Alekseevič war zugleich der erste russische Zar, der nach byzantinischem Vorbild nach seiner Krönung im Altarraum gemeinsam mit den Priestern kommunizierte (Uspenskij, Zar S. 148).

103 Σπυριδάκης S. 79; Τατάκης S. 12, Anm. 2; Uo S. 88 ff.; Waugh

läßt sich nicht von der Hand weisen, daß im Hintergrund auch die Interessen Venedigs an einem Militärbündnis mit Moskau eine Rolle spielten. So erinnerte die Signoria den Zaren 1656 an seine Aufgabe, die Griechen vom Türkenjoch zu befreien. 1655 hatte eine venezianische Gesandtschaft sich um militärische Unterstützung durch Moskau bemüht und beim Aufenthalt einer Moskauer Gesandtschaft 1657 in Venedig, die vor allem handelspolitischen Charakter hatte, wurden von venezianischer Seite unter Mitwirkung der griechischen Kolonie ähnliche Dinge vorgebracht. Dabei wurde der Gesandtschaft das Werk von Vlachos als Geschenk für den Zaren überreicht. Der Signoria war an einer Unterstützung durch die Kosaken (Don und Zaporož'e) gelegen, um auf dem kretischen Kriegsschauplatz entlastet zu werden, jedoch nicht unbedingt an Waffenhilfe durch das Moskauer Reich[104].

Mit der Übernahme des Großvezirats durch Mehmet Köprülü im Jahre 1656 endete die Zeit günstiger Gelegenheiten für die Gegner des Osmanischen Reiches, die sich einem wiedererstarkten Staat gegenübersahen[105]. Polen, im Kriegszustand mit Moskau befindlich, hatte in der Absicht, militärische oder zumindest politische Unterstützung von der Pforte zu erhalten, bereits 1655 diese durch einen Gesandten warnen lassen, der Zar wolle die Griechen befreien und das byzantinische Kaiserreich wiederherstellen[106]. Die Osmanen waren sich schon seit fast einem Jahrhundert bewußt, daß ihnen früher oder später von der orthodoxen Macht aus dem Norden militärische Gefahr drohen würde. Die durch die von Mehmet Köprülü initiierten blutigen Säuberungen des osmanischen Staatsapparats von korrupten Elementen entstandene Stimmung und die Furcht vor einem russischen Angriff, die das Mißtrauen gegen die Griechen schürte, wurden manchem orthodoxen Hierarchen zum Verhängnis. 1657 endete Patriarch Parthenios III. von Konstantinopel als angeblicher russischer Spion am Galgen[107]. 1659 widerfuhr dem serbischen Patriarchen Gavrilo, aus Moskau zurückgekehrt, das gleiche Schicksal. Paisios von Jerusalem, der damals ebenfalls um sein Leben fürchten mußte, weil gegen ihn die Anschuldigung erhoben worden war, er habe eine Bischofskrone nach byzantinischem Vorbild in eine Krone für den russischen Zaren umarbeiten lassen, verdankte sein Leben vor allem seiner persönlichen Freundschaft mit dem Großvezir, der beim Sultan intervenierte und seine Freilassung aus dem Gefängnis erwirkte[108].

S. 304, 313. Der einzige vollständig erhaltene Text ist die Übersetzung ins Russische, wie sie bei Uo S. 97-107 ediert ist.

104 Hurmuzaki, Documente VIII S. 61 ff.; Uo S. 92; Longworth S. 384 ff.; Pirling, Vimina S. 64 ff.

105 Eickhoff S. 115 ff.; Matuz S. 179 ff.

106 Hurmuzaki, Fragmente III S. 229 f.; zu den politischen Konstellationen s. Zaborovskij S. 47 ff., 138 f.

107 Matuz S. 179; Nikolaevskij, Iz istorii II S. 775; Der venezianische Bailo berichtet über in Konstantinopel unter den Türken kursierende Gerüchte von einem bevorstehenden russischen Angriff (Μέρτζιος S. 79).

108 Μεϊμάρης S. 487, 489 ff.

Das türkische Mißtrauen gegenüber dem Zarenreich war beträchtlich gewachsen und die früheren "gutnachbarlichen Beziehungen" gehörten endgültig der Vergangenheit an. Seit dem Ende der 1650er Jahre sind für geraume Zeit keine Bemühungen von seiten der Griechen festzustellen, Moskau in ihrem Sinne zu mobilisieren. Die Gründe hierfür waren vielfältiger Art. Einmal ängstigte das innenpolitische Terrorregime Mehmet Köprülüs jedermann. Außerdem hatten die politisch denkenden Griechen erkannt, daß sich das Osmanische Reich im Inneren und Äußeren wieder zu stabilisieren begann. Darüber hinaus waren die Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel seit 1658 mit dem sich viele Jahre hinziehenden Fall des Patriarchen Nikon belastet, der für Politisches keinen Raum ließ. Die Hoffnungen auf den Zaren als Befreier bestanden jedoch fort: Aus den 1660er oder 1670er Jahren stammen Epigramme des damals im Konstantinopler Patriarchat als Protosynkellos tätigen und eng mit Dositheos Notaras verbundenen Archimandriten Dionysios von Ioannina, in denen er Aleksej Michajlovič als Hoffnung und zukünftigen Befreier der Griechen preist[109].

Dafür wurden Gedanken der Art, wie sie bislang die Griechen vorgetragen hatten, auf russischer Seite aufgegriffen. Afanasij Ordin-Naščokin, 1667-1671 Leiter des Moskauer Außenamts, entwarf eine völlig neue Konzeption der Moskauer Außenpolitik. Ordin-Naščokin, nach dem Urteil Ključevskijs[110] der erste Staatsmann in der russischen Geschichte, war bereits 1655, als Abgesandte der Heiligen Liga zwischen Moskau und Polen zu vermitteln suchten, um beide Staaten in eine einheitliche Front gegen die Krimtataren und das Osmanische Reich zu integrieren, für eine Verständigung mit Polen eingetreten - übrigens neben Patriarch Nikon[111]. Diese Idee entwickelte er weiter und setzte an die Stelle der bislang vorherrschenden, gegen Polen-Litauen gerichteten Ost-West-Orientierung der Moskauer Außenpolitik eine Nord-Süd-Ausrichtung mit Schweden und dem Osmanische Reich als Hauptgegnern. Sowohl Rußlands Stellung als einziger freier orthodoxer Staat wie auch seine politischen Möglichkeiten geboten es, von der alten Feindschaft mit Polen Abschied zu nehmen und zusammen mit der *Rzecz Pospolita* und den orthodoxen Völkern im Osmanischen Reich gegen dieses Position zu beziehen. Der Friedensschluß 1668 mit Polen sollte auch dazu dienen, die rumänischen Fürstentümer näher an Rußland zu bringen[112]. Der Vertrag über den Frieden und das Bündnis mit Polen wurde mit dem Ausdruck der Hoffnung auf die Organisation eines gemeinsamen Kampfes gegen die Türken an den Dogen von Venedig geschickt, den gleichen Zweck verfolgte eine Gesandtschaft nach Rom[113].

109 Fonkič, Svjazi S. 197 f.
110 Ključevskij, Kurs III S. 153.
111 Očerki S. 355 f.; Ustjugov/Čaev S. 313 ff.; O'Brien, Makers S. 155.
112 Ključevskij, Kurs III S. 341; O'Brien, The Views S. 374 f.; ders., Makers S. 160 f.
113 Galaktionov-Čistjakova S. 110. Die Venezianer, die damals zäh Candia als letzte kretische Bastion gegen die Türken verteidigten, sahen noch einmal eine Möglichkeit zu einem großen Bündnis mit Moskau und Polen gegen das Osmanische Reich (Longworth S. 395). Ein Widerhall der damaligen politischen Stimmung scheint sich auch in dem Gedicht Simeon Polockijs auf die Geburt des Zarensohnes Petr Alekseevič 1672 zu finden, in dem die bevorstehende Befreiung Konstantinopels gefeiert wird (Gudzij S. 503).
114 Belokurov, Križanič S. 97, hält dies für möglich.
115 O'Brien, Correspondence S. 617; ders., Makers S. 159 f.; ders. Consciousness, insbesondere S. 209. Zu Križanić s. Schaeder S. 129 ff.
116 O'Brien, Makers S. 160 ff.; ders., The Views S. 370: "A basic element in all of Naščokin's writing was his allegiance to the Russian Orthodox Church."; Kopreeva S. 197 ff., 210.

Diese Konzeption führte zu einem großen *renversement des alliances*. Im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts dachte man noch an einen Bund aller nichtkatholischen europäischen und nahöstlichen Mächte gegen Polen, in den 1650er Jahren herrschte, vor allem bei Griechen und Kosaken, die Idee einer panorthodoxen Liga vor. Nun kamen in den 1660er Jahren bei Ordin-Naščokin Vorstellungen auf, die panslawische Züge trugen. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, inwieweit Ordin-Naščokin mit Juraj Križanić bekannt war, der viele Jahre, etliche davon in Verbannung, im Moskauer Reich verbracht hatte[114]. So oder so, seine Vorstellungen ähneln in vielem jenen des kroatischen Dominikaners. Dennoch sind die Unterschiede festzuhalten: Bei Ordin-Naščokin schimmerten stets panorthodoxe Vorstellungen durch, während Križanić seine panslawischen Ideen über alle konfessionellen Grenzen hinweg zu verfolgen suchte. Selbst wenn der Kroate Ordin-Naščokin inspiriert hatte, so ging die außenpolitische Konzeption auf den letzteren zurück. Seit der Teilnahme an einer russischen Gesandtschaft in die Moldau 1642/43 war er mit den politischen Verhältnissen in Südosteuropa vertraut[115]. Seine Gedanken griffen den Ereignissen nur zwanzig Jahre voraus, im Großen Türkenkrieg 1683-1699 trat Rußland der Heiligen Liga bei, zu deren Mitgliedern auch Polen zählte.

Aleksej Michajlovičs Gräkophilie hatte in den letzten zehn Jahren seines Lebens nachgelassen, was nicht zuletzt durch den durch seine zweite Heirat mit Natalija Kirilovna Naryškina hervorgerufenen Wechsel in seiner engeren Umgebung bedingt war. Die neue Zarin war eine Adoptivtochter des westlich orientierten Bojaren Artamon Matveev, der zum Favoriten des Zaren wurde und Ordin-Naščokin an der Spitze des Außenamts ablöste. Ordin-Naščokin war trotz aller Aufgeschlossenheit für Westeuropäisches (er soll in seiner Jugend sogar Deutsch gelernt haben) der orthodoxen Tradition seines Landes treu geblieben. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er ganz im Sinne dieser Tradition als Mönch Antonij in einem Kloster seiner Heimatstadt Pskov, ohne seine politischen Interessen gänzlich aufzugeben. In der zweiten Hälfte der 1670er Jahre verfaßte er für Zar Fedor Alekseevič ein Memorandum, in dem er erneut seine außenpolitische Konzeption, wie wir sie oben vorgestellt haben, verfocht[116].

4.1.8.Der russisch-türkische Krieg von 1677-1681

Das neuartige Interesse des Zaren für Westeuropa war ohne Auswirkungen auf die finanzielle Unterstützung der Griechen geblieben, lediglich in politischer Hinsicht war Aleksejs Eifer für die Befreiung der Orthodoxen etwas abgekühlt. Daß es zu seinen Lebzeiten nicht zu einer militärischen Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich kam, steht vor allem in Zusammenhang mit seinem auch für die damalige Zeit vorzeitigen Tod: Er starb 1676 im Alter von 47 Jahren. Für die Griechen wirkte sein Tod wie ein Schock. Ihre Hoffnungen auf eine Befreiung glaubten sie nun bis auf weiteres begraben zu müssen[117]. Als ihnen, insbesondere den griechischen Kaufleuten, Zar Fedor Alekseevič, der aufgrund seiner eher polnisch-westeuropäisch ausgerichteten Erziehung weitaus weniger gräkophil war als sein Vater, im Herbst 1676 per Ukaz den Zugang nach Moskau verbot, schienen sich ihre Befürchtungen zu bestätigen[118].

Die Ironie der Geschichte wollte es jedoch, daß gerade unter Fedor der von den Griechen langersehnte Krieg mit dem Osmanischen Reich ausbrach. Dieser Konflikt war die vorauszusehende Folge der Expansion des Moskauer Reiches im Süden, durch die sich beide Mächte geographisch nähergerückt waren. Allerdings beschränkte sich der Krieg in seiner räumlichen Ausdehnung auf die Ukraine, eine panorthodoxe Zielsetzung fehlte ihm völlig. Die schrittweise Verdrängung Polens durch Moskau als Oberherr der Ukraine bedrohte die osmanische Kontrolle des Schwarzen Meeres und die Existenz des Krimkhanates, dessen Beseitigung stets ein Wunsch der Griechen gewesen war und wozu auch Križanić dem Zaren geraten hatte. Der Ursprung des Krieges lag in dem 1672 nach der Unterstellung des Kosakenhetmans Dorošenko unter die Oberhoheit der Pforte ausgebrochenen polnisch-türkischen Krieg. Moskau hatte Polen 1672 Hilfe zugesagt[119], aber trotz der an sie gerichteten Warnungen hatten die Türken Polen angegriffen, das 1676 mit Konstantinopel einen trotz des für die Adelsrepublik unglücklichen Kriegsverlaufs günstigen Frieden schließen konnte[120].

1676 belagerte ein Heer aus russischen Truppen unter Fürst Grigorij G. Romodanovskij und Kosaken unter Ivan Samojlovič, dem Hetman der Ukraine links des Dnepr, Dorošenko bis zu seiner Kapitulation in Čigirin. Die Türken unterstützten daraufhin den an seine Stelle getretenen Jurij Chmel'nickij, einen Sohn Bogdans, als Hetman, und belagerten ihrerseits die Russen in Čigirin, das 1678 fiel. Dennoch offerierten sie ein Jahr später aus Furcht vor einer großen

117 So äußerte sich z. B. Germanos Lokros in einem Brief an Evgenios Giannulis (Tsourkas, Locros S. 47; Hurmuzaki, Documente XIII S. 357 f.).
118 Kapterev, Dosifej S. 236.
119 In einem Brief Aleksej Michajlovičs an Papst Clemens X. aus diesem Jahr ist von einer Allianz gegen die Türken die Rede (Pamjatniki IV Sp. 760; V Sp. 239-240).
120 O'Brien, Bakhchisaraj S. 260 ff.; N. A. Smirnov II S. 121; Eickhoff S. 285 ff., 294 ff.

Anti-Türken-Liga einen günstigen Frieden, der am 13. Januar 1681 in Bachčisaraj, der Hauptstadt des Krimkhanats geschlossen und im Frühjahr 1682 vom Sultan in Edirne bestätigt wurde. Darin wurde u. a. russischen Untertanen der freie Zugang zu den Heiligen Stätten in Palästina sowie der freie Handel über den Dnepr und das Schwarze Meer zugestanden[121].

Außenpolitisch bedeutete der Vertrag von Bachčisaraj "... a turning point in russo-turkish relations. Turkey's decision to support Dorošenko and to enlarge the Polish struggle into a war against Russia had backfired. The Ukrainian campaign, a political, if not a military, blunder marked an ill-conceived effort on Turkey's part to establish control over the whole Ukraine - a move as inimical to the Poles and Russians as it was to the majority to the Ukrainians. Only through a full-scale military effort could the attempt have succeeded. Grand Vizir Kara Mustafa ... won only Pyrrhic victories."[122] Wie später 1683 vor Wien hatte Kara Mustafa die militärischen Möglichkeiten der osmanischen Armee weit überschätzt. Der Feldzug in der Ukraine war einer der letzten Versuche, den Großmachtanspruch des Reiches zu beweisen, ohne daß die Kriegsziele erreicht wurden.

4.1.9.Dositheos Notaras und Moskau

Der Krieg gegen die Türkei gab den auf Moskau gerichteten Hoffnungen der Griechen neuen Auftrieb. Patriarch Dionysios IV. von Konstantinopel[123] und Dositheos von Jerusalem ermunterten die Russen, die Krim und Azov anzugreifen sowie den Donkosaken Angriffe auf die türkische Küste zu gestatten. Sie äußerten sich sehr verwundert darüber, daß man die Türken nicht geschlagen habe, und baten darum, die Verhandlungen mit ihnen nicht fortzuführen[124]. Auch schwächte sich die den Griechen gegenüber reservierte Haltung Zar Fedors, die auf den Einfluß seiner westlich ausgerichteten Erziehung durch Simeon Polockij wie auf seine Ratgeber zurückzuführen war, ab. 1678 nahm er auf das Drängen Patriarch Ioakims, in dem die Griechen einen energischen Fürsprecher hatten, den Ukaz von 1676 zurück. Mit wachsender politischer Erfahrung erkannte der junge Zar bald selbst, wie wenig man aus außenpolitischen Gründen auf ein gutes Verhältnis zu den Griechen verzichten konnte[125].

Wenngleich die Zeit der großen politischen Projekte vorbei war, trugen die russisch-griechischen Beziehungen nach wie vor politischen Charakter. Das Interesse der Griechen an Rußland und der russischen Geschichte war im Verlauf des Jahrhunderts kontinuierlich gewachsen. Die Darstellungen russischer Geschichte aus der

121 O'Brien, Bakhchisaraj S. 263 ff.; N. A. Smirnov II S. 130 ff., 167.
122 O'Brien, Bakhchisaraj S. 266 f.
123 Seine Kontakte mit russischen Gesandten waren Grund für seine Absetzung 1679 (Hurmuzaki, Documente XIV S. 740).
124 N. A. Smirnov II S. 163 f.
125 Kapterev, Snošenija S. 238.

Feder der in Moskau tätigen Athosmönche Dionysios (aus russischen Quellen kompiliert) und Kosmas Iviritis (die Übersetzung der "Synopsis" von Innokentij Gizel') oder die Übersetzung der Sibirienbeschreibung von Nicolae Milescu ins Griechische machen dies deutlich[126].

Die Verstärkung der politischen Bindungen war in erster Linie das Ergebnis der Bemühungen von Dositheos Notaras, dem neben Kyrillos Lukaris bedeutendsten griechischen Patriarchen im 17. Jahrhundert. Im Gegensatz zu jenem waren seine politischen Vorstellungen weniger von hochfliegenden Plänen als von nüchternem Realismus geprägt. Wie Lukaris ein entschiedener Gegner des Katholizismus, sah er die politische Zukunft der Orthodoxie allein im Bündnis mit Rußland[127]. Als sehr junger Mann war Dositheos in die Dienste der Jerusalemer Kirche getreten und als enger Vertrauter des Patriarchen Paisios, seines "Entdeckers", einem, wie wir gesehen haben, sehr politisch denkenden Mann, tätig. Seit 1661 fungierte er als Erzdiakon bei dessen Nachfolger Nektarios, der im Gegensatz zu seinem Vorgänger eher dem Typus des Mönchs und Gelehrten entsprach und sich von politischen Dingen nach Möglichkeit fernhielt. Deshalb pflegte er die Beziehungen mit Moskau nicht so intensiv, wie es seine Vorgänger getan hatten und suchte auch nicht um finanzielle Unterstützung nach. Lediglich 1668 wandte er sich mit der Bitte, die griechischen Kaufleute in Moskau nicht zu besteuern, an den Zaren. Die Korrespondenz mit Moskau, die er in der Angelegenheit des Patriarchen Nikon zu führen hatte, oblag seinem Erzdiakon Dositheos[128]. Als er 1669 aus Gesundheits- und Altersgründen, aber auch Enttäuschung über das seinem Naturell wenig entsprechende Amt zurücktrat, wurde Dositheos, seit 1662 Metropolit von Cäsarea, sein Nachfolger[129].

Dositheos, von 1669 bis 1707 im Amt, wovon er die meiste Zeit

126 Fonkič, Dionisij; Ἀλεξανδροπούλου, Ἱστορία.

127 Über diese herausragende Gestalt der neugriechischen Geschichte fehlt immer noch eine grundlegende Biographie. Die zu Beginn dieses Jahrhunderts von Palmieri verfaßte Monographie, die sich weitgehend auf die theologisch-kirchlichen Aspekte beschränkt, ist eine wissenschaftlich weitgehend unbrauchbare katholische Tendenzschrift. Eine Arbeit über Dositheos' politisches Wirken nach dem Vorbild von Herings Studie über Kyrillos Lukaris ist ein großes Desiderat!

128 Bei Suttner, Erneuerung S. 292 und ders., Ligarides S. 86 heißt es fälschlicherweise, Dositheos habe 1666 als Vertreter von Nektarios an der Synode in Moskau teilgenommen; derartige Fehler im Detail finden sich bei Suttner häufiger; so heißt es bei ihm (Erneuerung S. 292, Anm. 34) Vasile Lupu sei 1661 maßgeblich an der Wahl von Nektarios zum Jerusalemer Patriarchen beteiligt gewesen, obwohl der Hospodar zu jenem Zeitpunkt bereits seit mehreren Jahren verstorben war. Suttner verwechselt hier Nektarios ganz offensichtlich mit seinem Vorgänger Paisios.

129 Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 579, 583, 590; Matčenko S. 27; Kapterev, Snošenija S. 219 ff.; ders., Snošenija Dosifeja S. 59 ff.; Gibbenet II S. 150 erwähnt, daß Nektarios sich wegen der Zustände der griechischen Kirche in Konstantinopel schämte; Tsourkas, Locros S. 18-23.

in Konstantinopel und den Donaufürstentümern verbrachte, wurde zur beherrschenden politischen und kirchlichen Gestalt der Orthodoxie seiner Zeit. Er hatte aus den Ergebnissen der Politik Paisios', die er aus eigener Erfahrung, und derjenigen von Kyrillos Lukaris, die er aus der historischen Rückschau kannte, gelernt, wie wenig es der Orthodoxie im Osmanischen Reich nützte, sich in illusionären politischen Projekten zu verlieren, die, da die Zeit noch nicht für sie reif war, nicht zu verwirklichen waren. Deshalb war es nötig, daß die Griechen, wenn sie ihre Befreiung erreichen wollten, Rußland nach besten Kräften unterstützten, so daß eines Tages ein siegreicher Krieg mit dem Osmanischen Reich die konsequente Folge sein würde.

Zwischen 1672 und 1679 waren die politischen Kontakte zwischen Moskau und Dositheos abgebrochen. Die Gründe lagen zum einen im bereits erwähnten Nachlassen der Gräkophilie Aleksej Michajlovičs, zum anderen in den Sympathien Dositheos' für Nikon, verbunden mit den durch Paisios Ligaridis hervorgerufenen Dissonanzen zwischen Moskau und den griechischen Patriarchen, sowie dem Umstand, daß ein Bote von Dositheos, der Serbe Bogdanov, nach Sibirien verbannt worden war[130]. Der gegen die Griechen gerichtete Ukaz von Fedor Alekseevič verlängerte die Unterbrechung. Erst 1679 wurde mit einem Brief des Jerusalemer Patriarchen an den Zaren der Kontakt wiederhergestellt.

In Moskau waren 1682 dem jung verstorbenen Fedor Alekseevič nominell Peter und sein Halbbruder Ivan V. nachgefolgt. Aleksej Michajlovičs Tochter Sofija aus seiner ersten Ehe fungierte als Regentin, die zusammen mit Fürst Vasilij Golicyn, dem Leiter des Außenamts, die Politik gestaltete. Obwohl bei beiden westliche Tendenzen festzustellen sind, vermieden sie eine schroff anti-griechische Haltung, wie sie Fedor Alekseevič zu Beginn seiner Herrschaft an den Tag gelegt hatte. Insgesamt gesehen, erhielt das Leben am Zarenhof unter Sofija Alekseevna sogar eine stärkere religiöse Note als dies in den letzten Jahren der Herrschaft Aleksej Michajlovičs der Fall gewesen war. Trotz gewisser Extravaganzen bewegte sich die Zarewna weitgehend in den Bahnen Moskauer Tradition, was nach der Machtübernahme durch Peter deutlich werden sollte[131].

Dositheos wurde bald zum ständigen Berater russischer Gesandter am Bosporus. Auch nachdem sich Rußland der Heiligen Liga im Krieg gegen das Osmanische Reich angeschlossen hatte, setzte er seine Korrespondenz fort[132], obwohl ihn dies das Leben hätte kosten können. Es läßt sich nicht genau feststellen, inwieweit Dositheos an einer politischen Initiative des Jahres 1688 beteiligt war, die die politischen Pläne von Patriarch Paisios wieder aufgriff. Der Hospodar der Walachei, Şerban Cantacuzino, der frühere Konstantinopler Patriarch Dionysios IV. Muselimis und der serbische Patriarch

130 Kapterev, Snošenija S. 235, 583, 590; ders., Dosifej S. 68.

131 Hughes, Titles S. 286; dies., Sophia S. 120, 176.

132 Kapterev, Dosifej S. 194, 196, 239 f.

Arsenije III. Crnojević, denen sich ein weiterer ehemaliger Ökumenischer Patriarch, Iakovos, anschloß, wandten sich an die Moskauer Herrscher und wiesen sie auf die günstige Gelegenheit hin, die türkische Herrschaft unter Mithilfe der orthodoxen Balkanchristen für immer zu beenden. Zugleich beschworen sie die Gefahr, daß durch die "Papisten", vor allem die erfolgreich auf dem Balkan vordringenden Truppen des deutschen Kaisers, der Orthodoxie eine neue Fremdherrschaft drohe. Zwar hatten die beiden erfolglosen Feldzüge Moskaus von 1687 und 1689 gegen das Khanat der Krim die Schwächen der russischen Armee deutlich gemacht, aber zum erstenmal erwog man in Moskau, auf derartige Vorschläge einzugehen, indem man gemeinsam mit den Truppen der Walachei gegen die Krimtataren ziehen wollte. Auch die westlichen Verbündeten versuchten Moskau zu einem derartigen Vorgehen zu bewegen[133].

Die Pläne einer Unterstellung der Walachei unter russische Oberhoheit zerschlugen sich bald, denn Şerban Cantacuzino war wenige Monate nach der Abfassung seines Briefes verstorben und sein Neffe und Nachfolger Constantin Brâncoveanu nahm Abstand von dem Vorhaben[134]. Aber zum erstenmal ging Moskau im eigenen Interesse auf einen Teil der Vorschläge ein. Bereits bei der nächsten militärischen Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich im Jahre 1711[135] operierte man in enger Zusammenarbeit mit dem moldauischen Hospodaren Dimitrie Cantemir.

Auffällig in der Korrespondenz des Jerusalemer Patriarchen mit den verschiedenen Zaren und Moskauer Patriarchen ist der bei keinem anderen Griechen in diesem Jahrhundert zu findende selbstbewußte Ton. Bei aller Ehrerbietung gegenüber dem Zaren, für dessen Titulatur er seine ganze historische Bildung bemüht, und ebenso in seinen Briefen an die russischen Patriarchen schreibt er in einem apodiktischen Ton, der zeigt, daß er sich als geistlicher Vater des Zaren und der russischen Kirche fühlt[136]. Sein Brief von 1679 enthält einen regelrechten orthodoxen Fürstenspiegel, der den Zaren davor warnt, von den überlieferten religiösen Wegen seiner gläubigen Vorfahren abzuweichen[137]. Ohne ausschließen zu wollen, daß Dositheos den jungen Zaren generell als geistlicher Vater ermahnen wollte, ist anzunehmen, daß er von dem Interesse Fedor Alekseevičs für die polnische Kultur und den Katholizismus erfahren hatte. Die Verstimmung über den Ukaz von 1676 dürfte ein weiterer Grund für

133 O' Brien, Two Tsars S. 125 ff.; Babuškina S. 160 ff., 170 f. Der kaiserliche Gesandte von Blumberg äußerte gegenüber Fürst Vasilij Golicyn: "Ganz Griechenland und Asien warten auf Euch" (S. Solov'ev XIV S. 372 f.).

134 Kraft S. 90 ff.

135 Dies sei hier nur kurz erwähnt, da es unseren zeitlichen Rahmen sprengen würde; s. hierzu Akdes N. Kurat, Der Prutfeldzug und der Prutfrieden von 1711. In: JbbfGOE 10 (1962), S. 13-66.

136 Kapterev, Dosifej S. 250. Wenn also auf einen Jerusalemer Patriarchen im 17. Jahrhundert die von Chrysostomos Papadopulos gewählte Bezeichnung "πνευματικὸς χειραγωγός" zutrifft, dann für Dositheos.

137 Kapterev, Snošenija S. 238 ff.

die Ermahnung gewesen sein. Auch im Briefwechsel mit Peter dem Großen findet sich dieser paränetische Ton, etwa, wenn Dositheos den Zaren vor der Reise nach Westeuropa warnt[138]. Dabei überschätzte der sonst so realistisch denkende Patriarch seinen Einfluß auf diesen Zaren beträchtlich, wenn er vermeinte, ihn so in die Bahnen der orthodoxen Tradition zurücklenken zu können.

4.1.10.Der Fall des Katharinenklosters als Exempel

Die Rolle einer Schutzherrin der Orthodoxie war von der Regentin Sofija Alekseevna übernommen worden, auch um das gespannte Verhältnis zum Moskauer Patriarchen Ioakim nicht noch mehr zu belasten. Die Griechen stellten sich darauf ein. Dionysios IV. wandte sich 1688 auch direkt an Sofija Alekseevna und selbst der sonst so prinzipienfeste Dositheos richtete sich nicht nur an die gekrönten Zaren Peter und Ivan, sondern ebenso an die Zarewna[139]. Unbestreitbar dürfte sein, daß Sofija die Krönung zur Zarin anstrebte und die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen zu erhalten suchte. Auch dies erklärt ihr griechenfreundliches Verhalten. Patriarch Ioakim suchte diesen Plan, sobald er davon erfuhr, zu vereiteln[140]; mit dem Sturz Sofijas und ihrer Partei im August 1689 wurde er ohnehin obsolet.

Im Rahmen dieser Bemühungen um die Aufwertung ihrer Stellung sind die Umstände der Aufnahme des Katharinenklosters auf dem Sinai unter zarische Obhut von besonderer Bedeutung. Dieses Kloster hatte bereits seit langem mit Moskau in Beziehungen gestanden. 1667 hatte der Abt Ananias, wie alle Äbte des Klosters zugleich Erzbischof des Sinai, an der Synode in Moskau teilgenommen. 1682 kam er mit einer Delegation seines Klosters erneut nach Moskau und äußerte bei dieser Gelegenheit erstmals die Bitte, das Kloster unter zarischen Schutz zu stellen[141]. Das Motiv der Sinaiten war zweifacher Natur. Zum einen lag es in der ungeklärten Frage der kanonischen Zugehörigkeit des Klosters, das sowohl vom alexandrinischen wie auch vom Jerusalemer Patriarchat beansprucht wurde[142], daneben standen finanzielle Motive: Ananias bat darum, dem Katharinenkloster ein russisches Kloster mit Land und Bauern sowie einen Hof in Moskau als Metochion zu übereignen, sein Nachfolger Ioannikios schlug alljährliche Geldsendungen vor. Sie bemühten sich um die Fürsprache des ukrainischen Kosakenhetmans Samojlovič und schrieben an Fürst Golicyn. Sie baten Moskau sogar

138 Kapterev, Dosifej Anhang S. 10 f.

139 Kapterev, Charakter S. 369 ff.; Hughes, Sophia S. 120.

140 Kapterev, Isaja S. 302 ff.; Spuren hiervon finden sich in den Šaklovityj-Verhörakten; es gab auch Gerüchte über eine Union mit Rom, um so die Erlaubnis des Papstes für die Krönung zu erhalten (Hughes, Titles S. 283).

141 Kapterev, Sinaj S. 365 ff., 384, 386.

142 Kapterev, Sinaj S. 392 ff.; Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια S. 697 ff.

darum, bei den Venezianern zu vermitteln, damit die Überfälle venezianischer Piraten ein Ende nähmen. Trotz der nicht gerade bescheidenen Forderungen hatten die Bemühungen der Sinaiten Erfolg: 1687 nahm Moskau das Katharinenkloster unter seinen Schutz. Sofija Alekseevna sah in diesem Fall die willkommene Gelegenheit, sich den Griechen als orthodoxe Herrscherin und Schutzherrin zu präsentieren. Für Moskau bedeutete es lediglich eine Erhöhung seiner Ausgaben für das Kloster[143]. Eine Art Präzedenzfall der Aufnahme von Klöstern unter zarische Obhut war bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts geschaffen worden, als Ivan IV. auf das Drängen der Hilandarmönche hin ihr Kloster zwischen 1554 und 1556 unter seinen Schutz genommen hatte und diese ihn dafür in der Fürbitte erwähnten[144]. Die Sinaiten nannten ihr Kloster zwar "russisches zarisches Kloster", damit waren aber keinerlei Rechte des Zaren über das Kloster, eine Möglichkeit zur Kontrolle oder Einmischung in seine inneren Angelegenheiten gegeben.

Dositheos Notaras, empfindlich in kanonischen Fragen, sah in dem Ganzen eine Verletzung seiner Rechte. Auf sein Betreiben hin beschäftigte sich eine Synode 1691 in Konstantinopel mit dem Fall. Aber er erkannte schließlich die geringen praktischen Auswirkungen des russischen Schritts und versöhnte sich mit Erzbischof Ananias, der seinen ihm von der Synode entzogenen Titel zurückerhielt[145].

4.1.11. Der Übergang zur Außenpolitik Peters I.

Alle diese Ereignisse deuten auf einen langsamen, aber unvermeidlichen Wandel in der russischen Außenpolitik hin. Nur dreißig Jahre nach der Osteransprache Aleksej Michajlovičs schien man bereit, nicht nur die Verpflichtung zur Befreiung der Christen im Osmanischen Reich anzuerkennen, sondern auch dafür tätig werden zu wollen. Dositheos verfolgte neben den langfristigen Zielen auch ein kurzfristiges: Er bemühte sich, bei den Auseinandersetzungen um die Heiligen Stätten in Palästina das politische Gewicht Moskaus zu nutzen. Anfang der 1690er Jahre bat er die Zaren eindringlich, keinen Frieden mit den Türken zu schließen, ohne die Frage der Heiligen Stätten geklärt zu haben. In dieser Sache wurde auch sein Neffe Chrysanthos während seines Aufenthalts in Moskau zu jener Zeit tätig. Dositheos machte den Krimfeldzug der Russen für die Wegnahme der Heiligen Stätten durch die Türken verantwortlich, weshalb Moskau die Verpflichtung habe, den Türken mit dem Krieg zu drohen, falls der status quo ante in Jerusalem nicht wiederhergestellt werde. Er stand hinter der Mission von Georgios Kastriotis, den der walachische Hospodar Constantin Brâncoveanu 1697 nach Moskau schickte, um die Russen von neuem an die panorthodoxe

143 Kapterev, Sinaj S. 390 f.
144 Kämpfer, Hilandar S. 504.
145 Kapterev, Sinaj S. 396 ff.; Kapterev, Snošenija S. 267 ff.

Solidarität zu gemahnen[146]. Bei den Friedensverhandlungen in Konstantinopel 1699 und 1700 brachten die Russen auf Dositheos' Wunsch hin die Frage der Heiligen Stätten vor, aber es war der griechische Großdragoman Alexandros Mavrokordatos, der sich einer vertraglichen Regelung dieser Fragen widersetzte, weil er befürchtete, daß die ausdrückliche Erwähnung ihrer Rückerstattung an die Orthodoxen im Friedensvertrag eine heftige Reaktion der katholischen Mächte zur Folge haben würde. Deshalb war in dem 1700 abgeschlossenen Friedensvertrag von den Heiligen Stätten keine Rede, während Mavrokordatos sich bemühte, der griechischen Seite auf andere Weise zum Erfolg zu verhelfen[147].

Als eine Folge dieses Friedensvertrags wurde ein ständiger russischer Resident nach Konstantinopel entsandt, woraus sich die gewachsene Bedeutung der Orientpolitik ersehen läßt. Dositheos wurde zum ständigen Berater des ersten russischen Gesandten Petr Tolstoj und war bemüht, dem Zaren außenpolitische Ratschläge zu erteilen. So mißbilligte er 1704 den Kriegsausbruch mit Schweden, da man seiner Meinung nach besser mit den Türken Krieg führen sollte[148].

Aber damit ist der von uns gesetzte zeitliche Rahmen bereits überschritten. Paradoxerweise war es zu Beginn des 18. Jahrhunderts gerade ein Herrscher wie Peter der Große, der das byzantinische Vorbild völlig ablehnte[149] und Rußland einem abrupten kulturellen Paradigmenwechsel unterzog, der diese aus einer früheren Epoche der russischen Geschichte herrührende panorthodox ausgerichtete Außenpolitik einleitete, die die russische Orient- und Balkanpolitik bis zum 1. Weltkrieg bestimmen sollte. Gerade Peter, eher unreligiös und der orthodoxen Tradition fremd geworden, verstand und erkannte die Möglichkeit, religiöse Gefühle für außenpolitische Interessen einzusetzen[150]. Seine Motive lagen einer ideell und religiös begründeten Solidarität fern, aber diese immer bestimmender werdende Ausrichtung der russischen Außenpolitik entwickelte eine solche Eigendynamik, daß das Land v. a. im 19. Jahrhundert zu außenpolitischen und militärischen Schritten gezwungen wurde, die es sich finanziell wie politisch eigentlich nicht leisten konnte[151]. Diese Südrichtung der russischen Außenpolitik und die russische Position in der "Orientalischen Frage" sind das Erbe des griechischen Einflusses im 17. Jahrhundert.

146 Karathanassis, Participation S. 460 f.
147 Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 642 ff.; Kapterev, Dosifej S. 241, 299 ff.; Anhang No. 1; Camariano S. 86 ff.
148 Russkij Posol S. 145 f., 148; Kapterev, Charakter S. 297; ders., Dosifej S. 262; Sumner S. 33 ff.
149 Wittram, Religion S. 113; Uspenskij, Zar S. 153.
150 Zu den Beziehungen zwischen Peter und den Griechen s. Βακαλόπουλος, Πέτρος; Karathanassis, Pierre.
151 Zur russischen Balkanpolitik im 19. Jahrhundert s. neuerdings Jelavich.

4.2.Der russische Zar als der ökumenische Herrscher

4.2.1.Die Titulatur

In direktem Zusammenhang mit ihren politischen Erwartungen steht die Haltung der Griechen gegenüber dem russischen Zaren, wie sie sich in ihrer Titulatur[152] des russischen Herrschers ausdrückt. Bisher wurde in der Forschung eher die Meinung vertreten, daß diese Titulatur des Zaren vor allem durch rhetorische Floskeln und orientalisch übertriebene, devote Schmeicheleien geprägt sei[153]. Dabei übersah man weitgehend den für die Griechen stets präsenten byzantinischen Hintergrund. Eine endgültige, systematische Aussage in dieser Frage läßt sich erst dann machen, wenn alle an den Zaren gerichteten griechischen Briefe, die zum größten Teil noch unediert im CGADA *(Central'nyj Gosudarstvennyj Archiv Drevnich Aktov)* liegen, unter dieser Fragestellung untersucht worden sind. Aus den edierten Dokumenten, die im griechischen Original oder in der russischen Übersetzung veröffentlicht wurden, ergibt sich - zumindest vorläufig - ein eindeutiges Bild.

Es handelt sich um den Ausdruck des byzantinischen Staats- und Weltverständnisses, wonach es in der Ökumene nur einen christlichen Kaiser gibt, der das (ideelle) weltliche Oberhaupt aller (orthodoxen) Christen ist. Die Griechen sahen den Zaren in der Nachfolge der byzantinischen Kaiser und übertrugen auf ihn deren Pflichten und Rechte gegenüber der Kirche. Die Epitheta, mit denen der Zar in den Briefen bedacht wird, sind keine Produkte griechischer Phantasie, sondern gehen auf die byzantinische Tradition zurück, in der sie im Rahmen der Kaiserideologie als die Benennung der verschiedenen, dem Kaiser zugeschriebenen Eigenschaften eine konkrete Bedeutung trugen. Als die wichtigsten auch auf den russischen Zaren angewandten können folgende gelten[154]:

ἀήττητος *(nepobedimyj)* (Paisios von Jerusalem)

γαληνώτατος *(tišajšij)* (Theofanis, Paisios und Dositheos von Jerusalem, Ioannikios II. und Paisios I. von Konstantinopel, Gerasimos I. von

152 Titulatur wird hier im Sinne der von H. Wolfram getroffenen Definition als Fremdbezeichnung eines Herrschers (im Gegensatz zum Titel als Selbstbezeichnung) verstanden (Wolfram S. 24 f.).

153 So beispielsweise Neubauer S. 104 f. Diese Einschätzung wirkt umso verwunderlicher, als Neubauer durchaus erkannt hat, daß es sich um alte, dem byzantinischen Kaiser zukommende Epitheta handelt.

154 Siehe zu den einzelnen Begriffen das Register bei Hunger und Rösch. Die meisten dieser Epitheta finden sich auch in einem byzantinischen Handbuch für die Abfassung offizieller Schreiben aus dem 14. Jahrhundert (Darrouzès S. 54 f.). Die Briefe der Patriarchen sind ediert im Anhang von Belokurov, Suchanov (Paisios von Jerusalem, Ioannikios und Paisios I. von Konstantinopel), bei Kapterev, Dosifej Anhang (Dositheos), ders., Charakter (Kyrillos Lukaris, Paisios von Konstantinopel, Dositheos), Murav'ev (Kyrillos Lukaris, Theofanis, Gerasimos von Alexandria, Meteora- und Iviron-Kloster), Παπαδόπουλος, 'Επιστολαί (Theofanis) und Uspenskij (die alexandrinischen Patriarchen).

Alexandria)[155]

ἡ δικαιώτατη βασιλεία σου *(pravednejščee tvoe carstvie)* (Theofanis von Jerusalem)

ἐλεήμων *(milostivyj)* (Theofanis von Jerusalem, Meteora-Kloster)

εὐσεβέστατος *(blagočestivejščij)* (Theofanis, Paisios - dieser redet auch Chmel'nickij so an - und Dositheos von Jerusalem, Kyrillos Lukaris, Meteora-Kloster)

θεόστεπτος *(bogovenčanyj)* (Theofanis, Paisios, Dositheos von Jerusalem, Ioannikios II. und Paisios I. von Konstantinopel, Gerasimos I. von Alexandria, Iviron-Kloster)

κραταιώτατος *(deržavnejščij)* (Paisios und Dositheos von Jerusalem, Paisios I. von Konstantinopel)

ὀρθόδοξος *(pravoslavnyj)* (Theofanis und Paisios von Jerusalem, Paisios I. von Konstantinopel)

τροπαιοῦχος *(pobedonosec)* (Paisios von Jerusalem)

ὑψηλώτατος *(vysočajšij)* (Theofanis von Jerusalem, Paisios I. von Konstantinopel, Gerasimos I. von Alexandria)

φιλανθρωπότατος *(čelovekoljubivejščij)* (Gerasimos I. von Alexandria)

χριστιανικώτατος *(christianejščij)* (Paisios und Dositheos von Jerusalem, Kyrillos Lukaris, Ioannikios II. und Paisios I. von Konstantinopel)

Dositheos Notaras verwendet Ende des 17. Jahrhunderts sogar den nach dem 8. Jahrhundert in Byzanz nur noch antikisierend gebrauchten Titel "αὔγουστος"[156], worin wohl mehr die Belesenheit des Jerusalemer Patriarchen ihren Ausdruck findet als eine konkrete politische Absicht. Neben den angeführten Epitheta des Zaren finden sich andere, die kein konkretes byzantinisches Vorbild haben, aber analog zu vorhandenen gebildet wurden, was nichts Unbyzantinisches war. Generell kannte man in Byzanz kein vorgeschriebenes, starr einzuhaltendes Schema, sondern nur einen festen Rahmen, innerhalb dessen man variieren konnte[157].

Deutlich wird die Absicht der Griechen auch in der Übersetzung des Zarentitels: Das russische *car'* entspricht dem griechischen *βασιλεύς*[158], *samoderžec* dem *αὐτοκράτωρ*, *velikij gosudar'* dem *μέγας αὐθέντης*. Lediglich für *velikij knjaz'* wird mit *μέγας κνέζης* ein russi-

155 Wohin es führt, wenn man den byzantinischen Hintergrund dieser Epitheta ignoriert, zeigt sich im Falle der Bezeichnung Aleksej Michajlovičs als *tišajšij car'* (so lautet auch der Titel einer Biographie), was auf die persönliche Charakteristik des Zaren bezogen wird. Dies führt natürlich zu Mißverständnissen und schiefen Argumentationen, denn es handelt sich um eine von den Trägern der zarischen Würde unabhängige Eigenschaft, die die Zaren/Kaiser qua Amt besitzen sollen!

156 Kapterev, Dosifej Anhang S. 1, 9; Rösch S. 34 f.

157 Hunger S. 36 ff.

158 *Car'* leitet sich vom lateinischen *caesar* her, die gräzisierte Form "καῖσαρ" wurde in Byzanz als Hoftitel für die ranghöchste Stufe nach dem Kaiser gebraucht und nur aufgrund älterer Vorlagen nach dem 7. Jahrhundert noch für den Kaiser gebraucht (Rösch S. 37). In unserem Zusammenhang wird "καῖσαρ" einmal von Gavriil von Nazareth für Aleksej Michajlovič gebraucht (Neubauer S. 117) und von Dositheos Notaras für Zar Peter (Kapterev, Dosifej Anhang S. 9).

scher Terminus gebraucht[159]. 1517 wurde von dem Sinai-Abt Daniil erstmals die vollständige griechische Kaisertitulatur für den russischen Herrscher gebraucht, also noch vor der endgültigen Übernahme des Zarentitels durch die Moskauer Großfürsten[160]. Maksim Grek äußerte dem Zaren gegenüber, in den Augen bzw. Herzen der Griechen sei er der natürliche Erbe der byzantinischen Kaiser[161]. Patriarch Nikon titulierte Aleksej Michajlovič als "ökumenischen Zaren" und riet ihm, künftig im zarischen Ornat an der Liturgie teilzunehmen, wie die byzantinischen Kaiser dies in Konstantinopel zu tun pflegten; Patriarch Ioakim titulierte Fedor Alekseevič genauso[162]. Fedor ist der erste Zar, der nach einem weitgehend dem Zeremoniell der byzantinischen Kaiser entsprechenden Ritual gekrönt wurde, wie 1682 auch Peter und Ivan Alekseevič[163].

In diesen Zusammenhang gehört, daß die Griechen in der liturgischen Herrscherfürbitte anstelle des byzantinischen Kaisers und seiner Familie den Zaren und dessen Familie nennen. In Konstantinopel bzw. im Bereich des Konstantinopler Patriarchats geschieht dies seit 1558, wie Patriarch Ioasaf II. Ivan IV. in einem Brief mitteilt. Ende 1560 folgt dann die offizielle Anerkennung des Zarentitels für den Moskauer Herrscher durch eine Konstantinopler Synode[164]. Damit gilt der Zar auch liturgisch als Nachfolger der byzantinischen Kaiser. Wir sind darüber unterrichtet, daß diese Erwähnung des Zaren in der Fürbitte keineswegs nur in Konstantinopel erfolgte, sondern auch andernorts, so z. B. in Bursa, Alexandria oder im Hilandar-Kloster auf dem Athos[165]. Daß dies keine inhaltsleere Floskel war, zeigt sich darin, daß der Nachfolger von Kyrillos Lukaris, Kyrillos Kontaris, diese Praxis ausdrücklich verbot[166]. Er gehörte zum Lager der Unionsfreunde und hatte seine Thronbesteigung vor allem den Bemühungen des österreichischen und französischen Gesandten in Konstantinopel zu verdanken. Aus diesem Grund lehnte er es ab, im russischen Zaren den ökumenischen orthodoxen Herrscher zu sehen, der

159 In byzantinischer Zeit wurde der Großfürst als "μέγας ῥήξ" bezeichnet, s. z. B. Miklosich-Müller I S. 263, 320, 524, 586, 590; II S. 188.
160 Neubauer S. 39, Anm. 115.
161 Haney S. 162.
162 Neubauer S. 113, 196.
163 Savva S. 153 ff.; s. dort auch die Unterschiede zum byzantinischen Ritual; so wurde der Zar z. B. nicht "svjatyj", "ἅγιος" wie in Byzanz genannt.
164 Neubauer S. 39; Fonkič, Gramoty S. 247 ff. korrigiert die von Regel vorgenommene Datierung 1561 auf November/Dezember 1560. Platonov S. 450 meint deshalb, daß der Moskauer Herrscher seit dem 16. Jahrhundert (genauer, seit der Mitte des 16. Jahrhunderts) als ökumenischer galt.
165 Paul von Aleppo I S. 11; Meletios Pigas erwähnt den Zaren in der Fürbitte (Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια S. 638), Gerasimos I. von Alexandria berichtet davon in einem Brief an den Zaren (Gagara S. 80 f.); Kämpfer, Hilandar S. 504; Proskinitarij S. 83.
166 Nikolaevskij, Iz istorii I S. 245; Florja, Materialy S. 240; Kontaris ließ auch Patriarch Filaret aus dem Synodikon der "Großen Kirche" streichen.

für Meletios Pigas der äußere Repräsentant der Orthodoxie gegenüber dem römischen Machtanspruch war[167]. Als Zar Michail Fedorovič Patriarch Kyrillos Lukaris sein Portrait nach Konstantinopel übersandte, beeilten sich die vornehmen Griechen der Hauptstadt, das Kaiserbildnis beim Patriarchen in Augenschein zu nehmen; schließlich wollte man den eigentlichen Herrscher der Orthodoxen zu Gesicht bekommen[168]. Patriarch Paisios von Jerusalem wollte aus einer Bischofskrone für den Zaren eine Krone nach byzantinischem Vorbild fertigen lassen[169].

Bevor der Moskauer Herrscher in die liturgische Fürbitte aufgenommen wurde, waren es die Hospodare der Moldau und Walachei, die in der kirchlichen Fürbitte als orthodoxe Herrscher Erwähnung fanden. Im 16. Jahrhundert wurden die rumänischen Herrscher vom Ökumenischen Patriarchen nach dem alten Zeremoniell der byzantinischen Kaiser gesegnet[170]. Für das 17. Jahrhundert sind wir darüber unterrichtet, daß Vasile Lupu um Aufnahme in die Fürbitte nachgesucht hatte und 1648 von den griechischen Patriarchen als Nachfolger der byzantinischen Kaiser bezeichnet wurde[171]. Paul von Aleppo berichtet, daß in Konstantinopel neben dem Zaren die Herrscher der Moldau und Walachei Erwähnung fanden[172]. Allerdings muß auf die herausgehobene und in gewisser Hinsicht im 17. Jahrhundert einzigartige Stellung Vasile Lupus hingewiesen werden, der wie kaum ein anderer die Geschicke der orthodoxen Millet prägte und hochfliegende Pläne hegte. Nach seinem Sturz 1653 war der Zar in jeder Hinsicht ohne Konkurrenz[173]. So äußerten Paisios von Alexandria und Makarios von Antiochia auf der Synode von 1666/67, der Zar, "der das Zepter der Paläologen als Erbe empfangen hat, ... möge sein ganzes Leben auf griechische Weise führen"[174].

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß für die Griechen und darüber hinaus für die anderen Orthodoxen im Osmanischen Reich, wie es bei dem Araber Paul von Aleppo oder den Serben deutlich wird, der Zar als ihr eigentlicher Herrscher gilt. Ihre Loyalität gegenüber dem Sultan und der türkischen Herrschaft erweist sich so entweder als politisch zweckgebunden[175] oder gebotene Vorsicht. Gerade in

167 Podskalsky S. 131, 133.
168 Rogov, Svjazi S. 127; nur so läßt sich das Verhalten interpretieren, nicht etwa, wie Rogov dies tut, mit der Neugier der Konstantinopler Griechen, diese neuartige Bildform zu sehen.
169 Μεϊμάρης S. 489 ff.
170 Nastase, Idée S. 206 f.
171 Pall S. 89; Iorga S. 177, Anm. 71; Völkl S. 37; Nastase, Idée S. 237 "ὡς τόπον καὶ τύπον ἐπέχων τῶν ὀρθοδοξοτάτων καὶ ἁγίων βασιλέων".
172 So berichtet Paul von Aleppo I S. 15.
173 Völkl S. 108 schreibt hierzu: "Die moldauische Fürstenmacht wurde von dem Cartum Moskau im 16. Jahrhundert überholt und im 17. Jahrhundert endgültig in den Schatten gedrängt". Ansätze imperialer Ambitionen finden sich später auch beim walachischen Hospodaren Şerban Cantacuzino (s. D. Ionescu).
174 Neubauer S. 177.
175 Wie wir bei Kyrillos Lukaris und Theofanis von Jerusalem gesehen haben; die Turkokratie galt als kleineres Übel im Vergleich

der letzten Zeit ist vor allem in der westlichen Forschung die bislang unangefochtene Vorstellung von einer bewußten Übertragung der byzantinischen Kaiserwürde und des damit verbundenen Anspruchs auf das christliche Kaisertum schlechthin mitsamt der Ideologie von Moskau als dem Dritten Rom mit wohlbegründeten Argumenten in Frage gestellt worden[176]. Das letzten Endes von Erfolg begleitete Bemühen der Griechen im 17. Jahrhundert, den Zaren seiner Eigenschaft als Nachfolger der byzantinischen Kaiser bewußt zu machen, ist nur ein weiterer Beleg dafür, wie sehr im 17. Jahrhundert die Isolierung Moskaus aufgebrochen wurde und eine Rückkehr in den griechisch-byzantinischen Kulturkreis stattfand.

4.2.2.Der Zar als "neuer Konstantin"

Das ganze byzantinische Jahrtausend hindurch galt Konstantin der Große als der christliche Kaiser schlechthin und Vorbild aller seiner Nachfolger. So finden wir in Byzanz nicht selten die Bezeichnung "neuer Konstantin" für den gerade herrschenden Kaiser[177]. In der Kiever Rus' wird erstmalig in Metropolit Ilarions berühmter "Predigt über das Gesetz und die Gnade" aus dem 11. Jahrhundert der Vergleich des Großfürsten Vladimir mit Konstantin gebraucht[178]. In der Türkenzeit werden mit diesem Epitheton die Hospodaren der rumänischen Fürstentümer bedacht[179].

Im 17. Jahrhundert wird diese Bezeichnung von den Griechen immer häufiger auf den russischen Zaren angewandt. Als weibliches Pendant gilt die Zarin als "neue Helena". Dabei ging es ihnen nicht nur wie in der byzantinischen Zeit darum, den Zaren durch diese Bezeichnung mit dem Prototyp des christlichen Herrschers gleichzusetzen, wie dies bei den rumänischen Hospodaren der Fall war. Konstantin war schließlich vor allem derjenige gewesen, der das Christentum von der Gefahr ständig drohender Verfolgung befreit und durch seinen Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke die vielbeschworene "Konstantinische Wende" eingeleitet hatte. Eine derartige Befreiungstat erwartete man nun von dem russischen Zaren. Explizit auf das genannte historische Ereignis aus dem 4. Jahrhundert bezieht sich Athanasios Patelaros in seinem *Slovo ponuždaemoe* an Aleksej Michajlovič, wo er die historischen Einzelheiten der Biographie Konstantins, die er in diesem Zusammenhang für wichtig hält, aufführt[180].

mit dem Katholizismus.

176 S. hierzu vor allem Nitsche, Griechen.

177 Ewig S. 133 ff. (Kap. "Constantin in der spätantiken und oströmischen Tradition"); Treitinger S. 129 ff.

178 Müller, Ilarion S. 117 f.

179 Iorga S. 126 ff., 142 ff., 155 ff.

180 GBL f. 17, No. 743.2, f. 6r. Genau in diesem Sinn gebraucht Paisios von Jerusalem auch gegenüber Hetman Bogdan Chmel'nickij die Bezeichnung "neuer Konstantin" (Belokurov, Suchanov S. LXIX).

Für die Jerusalemer Patriarchen ist darüber hinaus noch eine andere Eigenschaft Konstantins wichtig, nämlich die des "βοηθός, ἐλεήμων καὶ ὑπερασπιστὴς τῆς ... ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου καὶ ζωοδόχου τάφου". Sie benötigten wegen der Auseinandersetzungen mit den anderen im Heiligen Land vertretenen christlichen Konfessionen finanzielle und politische Unterstützung durch den Zaren. Die Hinweise auf die Finanzierung zahlreicher Kirchenbauten in Jerusalem durch Konstantin und seine Mutter Helena lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Gerade Aleksej Michajlovič ließ sich gerne in diese Traditionslinie stellen: Aus seiner Zeit stammen mehrere Ikonen, auf denen sich neben Konstantin und Helena das russische Zarenpaar mit dem Patriarchen Nikon einem Reliquienkreuz zuwenden und es verehren. Die Assoziation an Konstantin stellt sich auch bei einem Kupferstich in dem 1666 in Kiev erschienenen Werk *Meč duchovnyj* ein, bei dem in der untersten Zone aus dem liegenden Großfürsten Vladimir ein Stammbaum sprießt, der bis zu Aleksej Michajlovičs Söhnen Simeon, Fedor und Aleksej führt. In der obersten Zone der Darstellung findet sich das Kreuz Christi mit der berühmten Beischrift "In diesem Zeichen wirst du siegen"[181].

In die gleiche Richtung zielt die Bezeichnung des Zaren als "neuen Ktitors" alter byzantinischer Kirchen[182] und Klöster, vor allem in Bittschreiben griechischer Klöster, insbesondere des Athos. Auch die Bezeichnung solcher Klöster in ihren Bittschreiben als "kaiserliche Gründung", "kaiserliches Kloster" bzw. die ausführliche Erzählung der Gründungsgeschichte durch einen bestimmten byzantinischen Kaiser erfüllt diesen Zweck. In einem Schreiben des Katharinenklosters auf dem Sinai wird der Zar "neuer Justinian" genannt[183]. Ähnlich verhält sich Erzbischof Chariton von Ohrid, der 1651 in einem Brief an den Zaren daran erinnert, daß Justinian dieses autokephale Erzbistum gegründet habe, weswegen es dem Zaren nicht fremd sein könne[184]. Über die vordergründigen finanziellen Absichten hinaus ist man zugleich bestrebt, den Zaren in die Traditionslinie der byzantinischen Kaiser[185] einzureihen, woraus dann seine Verpflichtungen erwachsen[186]. In diesem Sinne nennt Dositheos Notaras in einem Brief an Fedor Alekseevič neben Konstantin und Justinian noch Theodosios

181 Kämpfer, Herrscherbild S. 233 ff.; 231 f.

182 Ivan IV. erhält 1561 den Titel eines "ktitor der großen Patriarchenkirche" (Neubauer S. 40).

183 Kapterev, Sinaj S. 389 f.; zum Nachwirken Justinians in Byzanz als vorbildlichem Kaiser s. Prinzing, Justinian.

184 Snegarov II S. 92; Chariton geht, wie viele andere vor und nach ihm, von der Identität Iustiniana Primas mit Ohrid aus, die aber nicht zutrifft; s. hierzu Prinzing, Entstehung.

185 Ende des 17. Jahrhunderts wird in Moskau die Doppelherrschaft Peters und Ivans durch die Assoziation an byzantinische Vorbilder - Arkadios und Honorios, Konstantin VIII. und Basilios II. - motiviert (Neubauer S. 198; Handbuch S. 169, Anm. 58).

186 In einem Brief zweier für die Chrysopigi-Kirche in Konstantinopel verantwortlicher Laien (ἐπίτροποι) wird die Stiftungsurkunde Kaiser Manuels I. Komnenos angefügt und der Zar deutlich an seine Verpflichtungen erinnert, die sich aus der Nachfolge der byzantinischen Kaiser für ihn ergeben (Fonkič, Svjazi S. 226 f.).

und Leon (VI.) als Vorbilder für den russischen Zaren[187].

4.2.3.Moskau, das (vorübergehende) neue Konstantinopel

Wenn der Zar der Nachfolger des byzantinischen Kaisers war, dann mußte auch die Bedeutung der alten Kaiserstadt Konstantinopel auf den Sitz des neuen ökumenischen Zaren, also Moskau, übergehen. Wie schon M. Hellmann und H. Neubauer bemerkt haben, geht die Entstehung der Theorie von Moskau als dem Dritten Rom weniger auf Russen als auf Emigranten vom Balkan - Südslawen und Griechen - zurück, die damit ihrer Hoffnung auf die Befreiung der Heimat durch den mächtigen orthodoxen Staat im Norden Ausdruck geben wollten[188].

Für die Griechen war Moskau aber nicht das Dritte Rom im Sinne Filofejs von Pskov als Sitz nicht nur des politischen, sondern auch kirchlichen Mittelpunktes[189], sondern nur ein zweites, vorläufiges Konstantinopel. Programmatisch verdeutlicht dies Paisios von Jerusalem, wenn er dem Zaren schreibt[190]: "Nach einem alten Brauch der Patriarchen von Jerusalem begab sich der jeweilige Patriarch ... wie es sich gehörte, ..., zum neuen Kaiser, um ihm zu huldigen, für ihn zu beten und ihn zu segnen. Weil durch Gottes Fürsorge und Weisheit ... der frömmste ... große Gosudar', Zar und Großfürst, Herr Aleksej Michajlovič, der im Geist geliebteste Sohn unserer Bescheidenheit und Selbstherrscher von ganz Rußland gekrönt wurde, wurde auch ich, der Fürbitter deines großen, heiligen und starken Zartums, der Inspiration durch den allerheiligsten Geist für würdig befunden und kam und huldigte dem neuen Zaren, segnete und betete für ihn, wie es sich geziemt, und für seinen ganzen Palast und sein Heer." Es war auch Brauch, daß die neugewählten griechischen Patriarchen ihren Amtsantritt dem Zaren mitteilten[191].

Wie Konstantinopel sollte Moskau aber nicht nur der Sitz des ökumenischen Herrschers, sondern auch eine heilige Stadt sein. Wie die byzantinischen Kaiser hatten auch die Moskauer Zaren ein Interesse daran, in ihrer Hauptstadt viele Reliquien zu konzentrieren. Dies korrespondierte mit dem Bestreben der Griechen, Reliquien nach Moskau zu bringen, so daß es zu einem Transfer von Reliquien und Ikonen aus dem griechischen Osten nach Moskau kam[192]. Es wäre verkürzt, hierin nur einen Beleg für die Geschäftstüchtigkeit der Griechen zu sehen. Nicht, daß die Absicht, reich entlohnt zu werden, kei-

187 Kapterev, Dosifej S. 45. Mit Theodosios hat sich, wie bereits erwähnt, Aleksej Michajlovič anläßlich der Überführung der Reliquien Metropolit Filipps nach Moskau verglichen.
188 Hellmann S. 342; Neubauer S. 32 f.; s. auch Schaeder S. 3 ff.
189 Glötzner S. 395.
190 Belokurov, Suchanov Anhang S. XL f. (Brief vom 12. Juni 1649).
191 Kapterev, Snošenija S. 116, 119.
192 Kapterev, Charakter S. 60 ff.; Rogov, Svjazi S. 122 ff.; die Ikonenbestände der russischen Sammlungen sind bislang noch nicht unter diesem Aspekt untersucht worden.

ne Rolle gespielt hätte, aber sie war von sekundärer Bedeutung. Wesentlich war ein anderer Beweggrund. Die griechischen Bischöfe des 17. Jahrhunderts, aber auch viele Mönche, die als Kopisten byzantinischer Manuskripte über historische Bildung verfügten, wußten sehr gut, daß Konstantinopel zu einem Sammelpunkt christlicher Reliquien geworden war, woraus nicht zuletzt sein Beiname "Neues Jerusalem" erwachsen war[193]. Diese Konstantinopler Reliquien hatten nach dem Fall der Stadt ein oftmals sehr abenteuerliches Schicksal gehabt, wobei für manche verlorengegangene Reliquie ein Ersatz gefunden worden sein dürfte. Der jeweilige Besitzer, ob ein Kloster, ein Geistlicher oder ein Laie, dürften allerdings in fast jedem Fall davon überzeugt gewesen sein, die echte Reliquie zu besitzen, von der sich zu trennen nicht leicht fiel. Wer weiß, welche Verehrung in der Orthodoxie bis heute Reliquien entgegengebracht und welcher Wert ihnen beigemessen wird, dürfte verstehen, daß die Aussicht auf finanziellen Gewinn allein nicht den Ausschlag gegeben haben kann.

So wurde es zum Brauch, daß die Bittsteller diese heiligen Objekte als Geschenk für den Zaren bzw. sonstige Mitglieder der Zarenfamilie sowie den Patriarchen und andere Bischöfe mit sich führten. Auch Griechen, die nie persönlich nach Moskau gereist waren, schickten Reliquien dorthin[194]. Die russischen Zaren führten eine genaue Inventarliste der ihnen überbrachten Reliquien, die jeder Herrscher in einer gesonderten Schatzkammer aufbewahren ließ. Jeder hatte den Ehrgeiz, seine Vorgänger im Sammeln von Reliquien zu übertreffen[195]. Auch die zahlreichen griechischen Ikonen, von denen nicht wenige als wundertätig galten, gehörten zu dieser Sammlung von heiligen Gegenständen. Sie wurden nicht als leblose Objekte verstanden, die dargestellten Heiligen selbst sah man in ihnen eingetroffen. So waren es für Athanasios Patelaros letztlich die Gottesmutter und Gregor von Nazianz, die in der Odigitria-Ikone und dem Haupt des Heiligen aus Konstantinopel nach Kreta und dann, als auch dort die Herrschaft der Hagarener drohte, nach Moskau, dem letzten Hort der Orthodoxie, flüchteten.

Daneben schickten die Griechen in der gleichen ideologischen Absicht Preziosen von politischer Symbolkraft nach Moskau. Als Beispiel sei der Metropolit Gavriil von Chalkedon genannt, der 1654 durch Ausnutzung persönlicher Bekanntschaften und eine entsprechende Bestechungssumme aus der Bibliothek des Sultans im Topka-

193 Anfang des 7. Jahrhunderts wird Konstantinopel erstmals "zweites, neues Sion" genannt; s. Fenster S. 317, ebenso S. 102, 109, 121, 124, 141, 144, 154, 159 f., 177, 211, 250 f., 274, 280, an Konstantinopel als "neuem Jerusalem" änderte sich auch in der ersten Zeit nach 1453 nicht viel; s. auch Dagron, Naissance S. 405 (Übertragung zahlreicher Reliquien, v. a. der Apostel, in die Apostelkirche nach Konstantinopel), 408 f.; ders., Constantinople S. 18. In der Predigt des Metropoliten Ilarion wird Konstantinopel erstmals auch in der Rus' mit diesem Titel belegt (Müller S. 118 f.).
194 S. bei Nikolaevskij, Iz istorii II S. 749 die Liste der von Paisios I. von Konstantinopel nach Moskau gesandten Reliquien.
195 Paul von Aleppo III S. 13.

pı Sarayı einen alten Psalter aus dem Besitz von Kaiser Alexios I. Komnenos an sich brachte. Dieser Psalter hatte zum Bestand der alten byzantinischen Kaiserbibliothek gehört, die in die Sultansbibliothek übernommen worden war. Umgehend übersandte Gavriil den Psalter dem Zaren[196]: Der ehemalige Besitz der byzantinischen Kaiser sollte nun in den Besitz des russischen Zaren übergehen. Der finanzielle Gewinn dürfte für Gavriil nicht sehr hoch gewesen sein, da er zuvor eigenes Geld für die Bestechung hatte aufwenden müssen, was ebenfalls zeigt, daß das materielle Interesse bei diesen Transferhandlungen eben doch nicht die Rolle spielte, die ihm immer zugeschrieben wurde und wird.

Die Aufwertung Moskaus zum Zentrum der Orthodoxie sollte für die Griechen keinen endgültigen Charakter haben. Ihr Ziel war die Wiederinbesitznahme Konstantinopels durch die Orthodoxen, wobei an die maßgebliche Hilfe der Russen gedacht war. Die religiös-kirchliche Bedeutung Konstantinopels hatte dabei nie zur Disposition gestanden. Das Patriarchat von Moskau nahm in der Hierarchie der Patriarchate den fünften Platz hinter den vier griechischen ein und die Titulatur des russischen Patriarchen erfuhr anders als diejenige des Zaren keine Aufwertung. Nur einmal hatte ein Grieche erwogen, das Ökumenische Patriarchat dorthin zu verlegen, wo der Sitz des orthodoxen Kaisers war, um auf diese Weise das alte byzantinische Ideal wiederherzustellen: Ieremias II., der bei den Verhandlungen um die Errichtung des Moskauer Patriarchats 1589 die Bereitschaft zeigte, selbst seinen Sitz in Moskau zu nehmen[197]. Athanasios Patelaros machte 1654 den umgekehrten Vorschlag: Zar Aleksej Michajlovič als ökumenischer Herrscher und Nikon als Ökumenischer Patriarch in Konstantinopel. Weit entfernt von den die Politik der Griechen bestimmenden Kreisen in Konstantinopel konnte Patelaros Nikon leicht den Patriarchenthron im Phanar anbieten. Das sonstige Verhalten der Griechen macht aber deutlich, daß sie im Falle der Wiederherstellung des alten byzantinischen Reiches mehr an eine Aufteilung in eine politische Sphäre unter Führung des Zaren und eine kirchlich-geistliche unter ihrer eigenen Dominanz dachten[198].

Bei Paul von Aleppo findet sich ein interessanter Gedanke. Bei einem Vergleich mit anderen Herrschern billigt er dem Zaren nur den elften Rang zu, da er als letzter den Zarentitel angenommen habe. Am bedeutendsten ist für ihn der Sultan in Konstantinopel, da er an der Stelle Konstantins herrsche und in seinem Reich sich der Mittelpunkt der Erde, nämlich Jerusalem, befinde[199]. Zwischen den Zeilen

196 Nikolaevskij, Iz istorii II S. 747; Belokurov, Sobranie S. 478 f.; s. die Neuedition des Briefes von Patriarch Paisios von Konstantinopel an Patriarch Nikon, in dem er die Umstände des Erwerbs des Psalters und des Hauptes des Hl. Evgenios berichtet, bei Fonkič, Svjazi S. 220 ff.

197 Kapterev, Charakter S. 42 ff., Δημητρακόπουλος S. 85 f.; von russischer Seite war man nicht sehr angetan von diesem Angebot und schlug Ieremias vor, den Sitz des Patriarchats nach Tver' zu verlegen.

198 Neubauer S. 105.

kann man unschwer lesen, wem Paul diese Position eigentlich wünscht. So wird verständlich, warum in den Augen der Griechen der Zar, will er wirklich der "ökumenische Herrscher" sein, Konstantinopel erobern und beherrschen muß.

Jedenfalls hätte man im Fall einer tatsächlichen Eroberung Konstantinopels durch die Russen, von der man vor allem in den 1650er Jahren träumte, wohl einen russischen Kaiser akzeptiert, ohne daß man in kirchlicher Hinsicht den griechischen Primat aufzugeben bereit war, wie in Teil 5 zu sehen sein wird. Diese Haltung wurde ganz deutlich bei Dositheos Notaras, der Versuchen des Moskauer Patriarchats, seine kirchliche Macht auszuweiten, entschieden entgegentrat, auch wenn er sich dabei, wie z. B. im Falle der Kiever Metropolie, die in den 1680er Jahren der Moskauer Jurisdiktion unterstellt wurde, nicht immer behaupten konnte[200]. Gerade an diesem Fall wird aber auch deutlich, daß die Griechen einen Unterschied zwischen der politischen und der kirchlichen Sphäre zogen: Es tat Dositheos' politischem Engagement für das Zarenreich keinen Abbruch, daß er in jener kirchenrechtlichen Frage unterlegen war.

4.2.4.Byzanz als Vorbild innenpolitischer Reformen: das Projekt einer Rangtabelle nach byzantinischem Muster

Ein letzter Ausläufer der Byzantinisierung findet sich im letzten Jahrzehnt des griechischen Einflusses im innenpolitischen Bereich. Eine Ende 1681 eingerichtete Kommission unter dem Vorsitz des Fürsten Vasilij Golicyn, die mit der Reorganisation der Armee betraut worden war, schlug dem Zaren vor, das *mestničestvo*-System abzuschaffen. Der Zar reagierte positiv auf diesen Vorschlag, auch Patriarch Ioakim setzte sich vehement für seine Realisierung ein. Am 12. Januar 1682 wurden die die "Plätze" *(mesta)* festhaltenden *razrjadnye knigi* öffentlich verbrannt, und der Patriarch bedrohte einen jeden, der solche Verzeichnisse in seinem Besitz behalten sollte, mit dem Kirchenbann. Der Plan einer anderen Kommission, das *mestničestvo* durch ein neues System erblicher Statthalterschaften zu ersetzen, wurde nicht realisiert; wie es scheint, unter dem maßgeblichen Einfluß Patriarch Ioakims, der hierin die Gefahr einer Zersplitterung des Reiches sah[201].

Anstelle dessen entstand das Projekt einer Rangtabelle, das zwar nicht nach seinem Vorbild, aber in seinen Intentionen wie ein Vorläufer der späteren petrinischen Rangtabelle anmutet: So wie jene westeuropäische Titel übernahm, finden sich hier byzantinische, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß es byzantinische und russische Bezeichnungen für die Titel gab. Eine gewisse Rationalisierung

199 Paul von Aleppo III 149 f.

200 S. hierzu S. Ternovskij, insbesondere S. 129 ff.; Kapterev, Dosifej S. 72 ff.; Carynnyk-Sinclair.

201 Ostrogorskij S. 91 ff.

drückte sich darin aus, daß nicht mehr von der Person des Amtsträgers wie bisher beim *mestničestvo*, sondern von dem Amt an sich ausgegangen wurde. Allerdings war dieses System nur eine Rangordnung und keine staatliche Beamtenlaufbahn, die von unten nach oben durchlaufen werden konnte, da bei Beförderungen zahlreiche Stufen auf einmal übersprungen wurden. Die Beschränkung auf die höheren Ränge erklärt sich vor allem dadurch, daß das Projekt als Ersatz für das *mestničestvo* gedacht war und ging von der tatsächlichen Zusammensetzung der Bojarenduma zur Zeit Fedor Alekseevičs aus. Die Rangliste nannte 92 Würden und Ämter und befaßte sich nach byzantinischem Muster nur mit jenen Würdenträgern, die unmittelbar vom Zaren Befehle erhielten, während sie diejenigen überging, die anderen Beamten als deren Gehilfen zugeteilt waren, genau wie die Beamtenverzeichnisse der mittel- und spätbyzantinischen Zeit. Horizontal unterschieden sich die Würdenträger in Zivil-, Militär- und Hofbeamte, wobei die hohe Stellung der zivilen Würdenträger auffällt[202].

Typisch byzantinisch war auch, daß keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Inhabern bloßer Titel und solchen wirklicher Ämter gemacht wurde. Der byzantinische Geist und Ursprung dieses Projekts ist nicht zu leugnen[203], einen ähnlichen Aufbau zeigen das *Taktikon Uspenskij* (Mitte des 9. Jahrhunderts), die *Rangliste des Philotheos* (899), das *Taktikon Beneševič* (Anfang des 10. Jahrhunderts) und *Pseudo-Kodinos* (14. Jahrhundert). Letzterer scheint die Hauptquelle gewesen zu sein, finden sich in ihm doch neun der zehn genannten byzantinischen Titel. Gerade die Tatsache, daß neben die meisten russischen Titel ihr griechisches Äquivalent gesetzt wurde, macht die Absicht deutlich, den byzantinischen Hof zu imitieren und ihn in Moskau wiedererstehen zu lassen. Allerdings kümmerte man sich wenig um den Rang, den das Amt jeweils in der byzantinischen Hierarchie besaß, sondern suchte eher nach passenden Bezeichnungen, die in ihrer Wortbedeutung den russischen Ämtern am besten zu entsprechen schienen[204].

Natürlich stellt sich die Frage nach den Autoren dieses Projekts. Ključevskij vermutete unter ihnen Nicolae Milescu[205], der neben seiner Vertrautheit mit byzantinischen Dingen auch die Erfahrungen vom Hofe der rumänischen Hospodaren besaß, die wichtige byzantinische Elemente übernommen hatten. Ostrogorskij hält die Mitarbeit von Patriarch Ioakim, der dieses Projekt auch als Gegenentwurf zu dem von ihm abgelehnten System erblicher Reichsstatthalterschaften präsentieren wollte, für mehr als wahrscheinlich[206]. Darüber hinaus

202 Ostrogorskij S. 86, 104 ff.
203 Für Keep, Elite S. 230 handelt es sich um ein lediglich an der Oberfläche byzantinisch wirkendes Projekt, das die Konservativen in Sicherheit wiegen sollte. Seine weiteren Ausführungen machen allerdings deutlich, daß er kaum über die byzantinistischen Kenntnisse verfügt, die für die sachgemäße Beurteilung dieser Frage unabdingbar sind.
204 Ostrogorskij S. 132, 134 f., 138.
205 Ključevskij, Duma S. 489.
206 Ostrogorskij S. 105.

dürfte auch eine Mitarbeit anderer herausragender Köpfe der "griechischen Partei", so des Mönches Evfimij aus dem Čudov-Kloster, anzunehmen sein, die gerade hier beweisen konnten, daß das griechische Vorbild durchaus für die Lösung aktueller Probleme der russischen politischen und sozialen Gegenwart zu gebrauchen war. Symptomatisch ist, daß die Realisierung des Projekts letztlich unterblieb. Dieser erste Versuch, byzantinische Vorbilder für Reformvorhaben zu nutzen, erfolgte zu spät, als daß er noch hätte Früchte tragen können.

5.KIRCHE UND KULTUR

5.1.Die Gräzisierung der russischen Kirche

5.1.1.Die Korrekturbedürftigkeit der liturgischen Bücher

Mit der Union von Ferrara-Florenz konnten die Griechen in der Rus' nicht mehr unangefochten theologische Autorität beanspruchen. Zumindest für eine gewisse Zeit verschwanden sie aus dem Bewußtsein der Russen, die, insofern sie überhaupt noch in theologischen Fragen Berater für nötig hielten, diese anderswo suchten: Ende des 15. Jahrhunderts bediente sich Erzbischof Gennadij von Novgorod in der Auseinandersetzung mit den damals aufgetretenen Häresien lieber westlicher Hilfe und ließ bislang in kirchenslawischer Übersetzung nicht vorhandene Teile des Alten Testaments, die die "Judaisierenden" bei ihrer Argumentation benutzten, von dem kroatischen Dominikanermönch Veniamin aus der Vulgata ins Kirchenslawische übertragen. Die Auseinandersetzungen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts um die Rechtmäßigkeit kirchlichen Besitzes und die darüber hinausgehende geistliche Orientierung der russischen Orthodoxie vollzogen sich ohne Konsultation Konstantinopels und der griechischen Welt. Der *Stoglav* von 1551 schloß wie ein Siegel diese Epoche der "Slavisierung" der russischen Kirche ab, die den für die Orthodoxie wichtigen Begriff der Tradition allein auf die russische Tradition bzw. das russische Brauchtum *(starina, russkij byt)* verengt und kodifiziert hatte[1].

Dieses Bewußtsein religiöser und kirchlicher Autarkie war jedoch von Ambivalenz geprägt. Weite Kreise waren sich der Mängel der kirchenslawischen Texte und des Fehlens eines beachtlichen Teils des orthodoxen Schrifttums in der Moskauer Rus' bewußt. Korrekturen liturgischer Bücher anhand griechischer Vorlagen waren bis ins 15. Jahrhundert hinein üblich gewesen. Großfürst Vasilij III. ersuchte 1516 beim Patriarchen in Konstantinopel um einen griechischen Mönch als Übersetzer aus dem Griechischen. Es kam schließlich der Athosmönch Maximos, der als Maksim Grek bekannt werden sollte. Seine anfängliche Übersetzungsmethode und die daraus resultierenden Schwierigkeiten machen die Probleme deutlich, die diese Frage bis ins 17. Jahrhundert hinein bestimmen sollten: Da er in den ersten Jahren seines Aufenthaltes noch nicht ausreichend des Russischen bzw. Kirchenslawischen mächtig war, übersetzte er die Texte vom Griechischen ins Lateinische, ein russischer Mitarbeiter übersetzte sie darauf ins Kirchenslawische. Diese Methode war verständlicherweise sehr anfällig für Fehler, was ihm neben dem Vorwurf der Konspiration mit den Türken gegen den Großfürsten auch den der Häresie einbrachte, als man ihm, der aus verschiedenen Gründen beim Moskauer Metropoliten Daniil sowie dem Großfürsten in Ungnade gefallen war, den Prozeß machte[2].

1 Kapterev, Protivniki, S. 23 ff.; Koch S. 65 ff., 87 ff.

Maksim Grek prägte trotz seines Schicksals durch seine Übersetzungen und Kommentierungen[3] sowie seinen Schülerkreis nachhaltig das geistige Leben Moskaus; er wurde oft von russischer Seite konsultiert, so z. B. von Metropolit Makarij bei der Vorbereitung der "Großen Lesemenäen". Maksim Greks Bemühungen um die Korrektur der kirchlichen Texte blieben vorerst die einzigen. Die Beschlüsse der *Stoglav-Synode* schienen vorläufig jeden Zweifel an der Authentizität der in Gebrauch befindlichen Texte zu verdrängen. Erst als auch in Moskau der Buchdruck heimisch wurde, verfügte man, wie ein Jahrhundert zuvor in Westeuropa, über die Möglichkeit, die bislang in zahlreichen, oft voneinander differierenden Abschriften verbreitete Literatur zu vereinheitlichen. Damit erhob sich von neuem die Notwendigkeit der Korrekturen und zugleich die Frage nach den authentischen Vorlagen. Für Ivan Fedorov, den ersten bekannten Moskauer Buchdrucker, konnten dies nur die griechischen Texte sein. Für seine 1581 gedruckte Ostroger Bibel überprüfte und korrigierte er den bisherigen kirchenslawischen Text des Alten Testaments anhand der *Septuaginta*. Allerdings entstand diese Ausgabe nicht in Moskau, sondern in der geistig freieren Atmosphäre der unter polnisch-litauischer Herrschaft stehenden westrussischen Gebiete[4].

Auch in Moskau berief man sich auf nichtrussische Vorbilder. Dies zeigt ein Aspekt im Fall des Djaken Viskovatyj, der die neue, aus Westeuropa stammende Trinitätsdarstellung mit Gott Vater als dem Alten der Tage und dem Heiligen Geist als Taube bzw. die Darstellung Gott Vaters bei der Schöpfung als nicht konform mit der orthodoxen Tradition ablehnte. Ihm hielt Metropolit Makarij das Argument entgegen, es fänden sich auch auf griechischen Ikonen und Fresken auf dem Athos derartige Darstellungen[5]. Die beiden Beispiele stehen zwar in keinem Zusammenhang, machen aber deutlich, daß das Moskauer Selbstbewußtsein auch im 16. Jahrhundert seine Grenzen hatte.

5.1.2.Der Fall des Archimandriten Dionisij

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Frage der Bücherkorrekturen erneut akut und drängte nach einer Lösung. Kurze Zeit nach der Thronbesteigung Michail Fedorovič Romanovs unternahm unter der Leitung des Archimandriten Dionisij vom Troice-Sergiev-Kloster, eines der wenigen damaligen Gräkophilen und großen Verehrers

2 Felmy, Deutung S. 80; Haney S. 46 f., 67 ff., 78 ff.; Sinicyna S. 61 ff. Maksim wies mehrfach auf die Korrekturbedürftigkeit der russischen kirchlichen Bücher hin (Haney S. 116 f.).

3 S. hierzu A. Ivanov S. 39 ff.

4 Nemirovskij S. 27 f. Zu den Anfängen des Moskauer Buchdrucks s. Horodisch.

5 Kämpfer; Herrscherbild S. 169; s. ausführlich hierzu Miller S. 305 f., 309. Die Griechen sprachen sich auf der Synode von 1666/67 in Moskau energisch gegen diese Art der Dreifaltigkeitsdarstellung aus (Δελικάνης S. 163 ff.).

von Maksim Grek[6], eine Gruppe von griechischkundigen Korrektoren des Druckereihofes, die Mönche Arsenij Gluchoj[7] und Antonij sowie der Priester Ivan Nasedka, die Überprüfung des *Trebnik*. In anderthalbjähriger Arbeit entdeckten sie eine Menge von grammatischen, teils sinnentstellenden Fehlern und Zusätzen, insbesondere in den jüngsten Ausgaben. Im Ritual der Wasserweihe anläßlich des Theophanie-Festes am 6. Januar strichen sie aus der Formel "und heilige dieses Wasser durch deinen Heiligen Geist und Feuer" den Zusatz "und Feuer" *(i ognem)*, der durch die Unachtsamkeit der Drucker der Familie Nevežin, die lange Zeit am *Pečatnyj Dvor* arbeiteten, in der Ausgabe von 1602 entstanden war. Dadurch zogen sie sich die Feindschaft der Drucker und Korrektoren dieser Ausgaben zu. Es kam zu den Schwierigkeiten, die Arsenij, der die engstirnige Moskauer Atmosphäre seit seinen Jahren im *Pečatnyj Dvor* kannte, vorausgesehen und deshalb Dionisij geraten hatte, nicht der Bitte des Zaren zu entsprechen, die Korrekturarbeiten zu übernehmen[8]. Die Streichung des Wortes "Feuer" war für die Kreise um den damaligen *locum tenens* des Patriarchats, Metropolit Iona von Kruticy[9], Anlaß genug, die Korrektoren als Häretiker zu bezeichnen, die "das Feuer aus der Welt entfernen wollten". Man machte Dionisij und seinen Mitarbeitern den Prozeß und verurteilte sie zu schwerer Klosterhaft, die Ergebnisse ihrer Korrekturarbeiten wurden annulliert. Einer ihrer Gegner, der Mönch Antonij aus Podolien, entwickelte ausgehend von dem gestrichenen Wort in einer Apologie eine regelrechte Theologie des Feuers.

1619 traf auf Einladung des Zaren der Jerusalemer Patriarch Theofanis in Moskau ein. Mit ihm erneuerten sich die Beziehungen zur orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich, die in der Zeit der *Smuta* weitgehend abgebrochen waren[10]. Unter seinem Vorsitz wählten die russischen Bischöfe Filaret, den Vater des Zaren, der als Metropolit von Rostov jahrelang als Geisel in polnischer Gefangenschaft verbracht hatte, auf den seit Jahren verwaisten Patriarchenthron; Theofanis inthronisierte ihn. Nachdem er vom Schicksal Dionisijs und seiner Gefährten gehört hatte, intervenierte er bei Patriarch und Zar, so daß die Angelegenheit wieder aufgerollt wurde. Dionisij und seine Gefährten waren kurz zuvor aus Anlaß der Rückkehr Filarets aus polnischer Gefangenschaft freigelassen worden, nun erfolgte

6 Kapterev, Snošenija S. 42; Fonkič, Tekst.

7 Zu Arsenij Gluchoj s. Jaksche.

8 Über ihre Widersacher äußerte sich Arsenij *"ne znajut ni pravoslavija, ni krivoslavija ..., božestvennaja pisanija po černilu prochodjat, razuma že sich ne nudjatsja svedeti, vse ljudi čtuščie i pojuščie na edinu stroku zrja, ljudi, koi i azbuki edva umejut ..., ne znajut v azbuke glasnyja pis'mena i soglasnyja, a rodov, i vremen, i lic, i čisl - togo i ne pominaj, svjaščennaja že feologija i v rukach ich ne byvala"* (Archangel'skij S. 16).

9 Offizieller Eparchialtitel war "Metropolit von Saraj und vom Don", sein Sitz jedoch seit 1454 Kruticy bei Moskau; erst 1764 wurde der Titel auch offiziell geändert, auch wenn zuvor schon die Metropoliten so genannt wurden (Smolitsch S. 706).

10 Neubauer S. 57.

auch ihre Rehabilitation. Theofanis überreichte Dionisij bei seinem Besuch im Kloster als Zeichen seiner Wertschätzung einen griechischen Klobuk[11].

5.1.3. Die Öffnung zur griechischen Autorität unter Filaret

Obwohl Filaret unter dem Einfluß des Jerusalemer Patriarchen die Korrekturen, die Dionisij und seine Mitarbeiter durchgeführt hatten, durch ihre Rehabilitierung im Grunde approbierte, zögerte er noch, ihre Ergebnisse ins kirchliche Leben einzuführen. Hierin zeigte sich ein für ihn typischer Charakterzug. Der Bojar Fedor Nikitič Romanov, der von Boris Godunov aus politischen Gründen gezwungen worden war, Mönch zu werden, verfügte über eine höchst rudimentäre theologische Bildung. Er war sich dessen jedoch bewußt. Aufgrund seiner konservativen Grundhaltung und einer durch die Erfahrungen der *Smuta* und seiner Gefangenschaft bei den Polen entstandenen Abneigung gegen alles Westliche[12] verhielt er sich bei Änderungen, die einen Eingriff in die russische *starina* bedeutet hätten, aus persönlicher Überzeugung und weil er sich in seiner Politik auf jene konservativen Kreise stützte, die mißtrauisch die Unversehrtheit der russischen Tradition hüteten, sehr zurückhaltend. Im Prinzip war er bereit, den Zusatz aus dem *Trebnik* streichen zu lassen, wollte aber zuvor eine synodale Antwort der griechischen Kirche erhalten, um sich nicht allein auf die Autorität des Jerusalemer Patriarchen zu stützen. Nachdem Patriarch Gerasimos von Alexandria 1623 in einem Brief Theofanis' Position bekräftigt hatte, ebenso das Schreiben, das er 1625 aus Konstantinopel erhielt, zur Streichung des Zusatzes aufforderte, nahm er diese in der nächsten Ausgabe des *Trebnik* vor[13]. Damit entschied zum erstenmal seit der Autokephalieerklärung Moskaus nicht mehr wie im 16. Jahrhundert eine Synode der russischen Kirche, sondern die griechische Kirche als Autorität in theologisch-liturgischen Fragen.

Filaret stieß das Tor zur griechischen Orthodoxie auf, wollte es aber nicht selbst durchschreiten. Trotz der engen Beziehungen, die sich, auch begründet durch die Rückkehr des Moskauer Staates auf die internationale politische Bühne, während seiner Amtszeit entwikkelten, ging er nicht in allen Punkten auf die Empfehlungen der griechischen Seite ein. In der Frage, wie diejenigen, die aus anderen Kirchen zur Orthodoxie übertraten bzw. zu ihr zurückkehrten, aufzunehmen seien, sprachen sich die Griechen im Falle von Katholiken und

11 Makarij, Istorija XI S. 3 ff., S. 10 ff.; Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor II S. 439 ff.; Kapterev, Snošenija S. 27 ff., S. 36 ff.; Kartašev S. 88 ff.; Vovina S. 68 f.

12 Keep, Filaret S. 338; Handbuch S. 55; Vovina S. 63; in jungen Jahren hatte der Bojar Fedor Nikitič Romanov dagegen Interesse an Sprachen und Kultur Westeuropas gezeigt, wie der Engländer Horsey bemerkte (Vovina S. 56).

13 Kapterev, Snošenija S. 36; Makarij, Istorija XI S. 14, 17 f; Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια S. 685.

Unierten gegen eine erneute Taufe aus; nur Protestanten seien noch einmal zu taufen. Dennoch ließ Filaret weiterhin die Neutaufe praktizieren und zwar nicht allein bei Konvertierenden, sondern auch bei orthodoxen Ukrainern, die man wegen ihrer politischen Zugehörigkeit zu Polen-Litauen und ihrem daraus resultierenden Zusammenleben mit Katholiken und Unierten beargwöhnte[14]. So wie es manche auch den Griechen vorwarfen, hieß es, die Taufe werde bei den Ukrainern nur durch Besprengen (Aspersion), nicht durch Untertauchen (Immersion) vollzogen und sei deshalb als unorthodox zu betrachten, weil der Symbolcharakter der Taufe dadurch nicht richtig zum Ausdruck komme. Diese Vorbehalte Filarets gegenüber den Ukrainern äußerten sich auch in einem seit 1627 bestehenden Verbot unzensierter Verbreitung von Drucken ukrainischer und weißrussischer Herkunft im Moskauer Reich. Mitunter wurden Werke, die bereits die Zensur passiert hatten, von Filaret persönlich zurückgehalten. Da ein nicht geringer Teil des Moskauer liturgischen und allgemein kirchlichen Schrifttums aus der Ukraine stammte, mußte man sich nun verstärkt dem Druck eigener gottesdienstlicher Bücher zuwenden[15].

J. L. H. Keep hat es sich bei der Beurteilung Filarets einfach gemacht, indem er ihn mit dem Etikett eines Reaktionärs versah[16]. Dies trifft nicht den Kern seines Verhaltens. Es resultierte in politischen wie kirchlich-theologischen Fragen meist aus seinen persönlichen Erfahrungen mit Heterodoxen während seiner Gefangenschaft in Polen und einem instinktiven Abwehrmechanismus gegen alles Fremde und all jene, die er als diesem fremden, lateinischen Einfluß ausgesetzt und als handfeste Bedrohung des Moskauer Reiches und der russischen orthodoxen Identität ansah. Den Griechen, vor allem Patriarch Theofanis, der ihn inthronisiert und eine neue orthodoxe Hierarchie in der Ukraine geweiht hatte, fühlte er sich persönlich verbunden: Durch beide Akte bewies Theofanis stellvertretend für die gesamte griechische Kirche Solidarität und geistliche Fürsorge für die in Gefahr geratene ostslawische Orthodoxie. Als einige Jahre später Filarets Inthronisationsurkunde bei einem Brand vernichtet wurde, bat er Theofanis um die Ausstellung einer neuen[17]. Seine finanzielle Unterstützung der Griechen resultierte aus Gefühlen der Dankbarkeit und der Erkenntnis der politischen Bedeutung der Griechen für Moskau, obwohl die zerrütteten Staatsfinanzen Moskaus derartiges eigentlich noch nicht wieder zuließen[18].

14 Makarij, Istorija XI S. 23 ff.; Charlampovič, S. 22 ff.; Kartašev S. 96 ff.; Vovina S. 69 f., sie bemerkt treffend "... wie wenn Filaret seine Abneigung gegen Sigismund (den polnischen König) und die Kerkermeister der Marienburg auf die orthodoxen Untertanen des Königs übertragen hätte." Der Streitpunkt hatte sich daran entzündet, daß Metropolit Iona zwei Polen durch die Myronsalbung aufgenommen hatte, was Filaret aufs höchste erzürnte.
15 Keep, Filaret S. 342; Kartašev S. 101.
16 Keep, Filaret S. 335. Zur Charakteristik Filarets s. auch Makarij, Istorija XI S. 74 f.; Kartašev S. 109 f.
17 Makarij, Istorija XI S. 8.
18 Hösch, Probleme S. 263.

Die Frage, inwieweit Filaret für Reformen der russischen Kirche aufgeschlossen war, ist schwierig zu beantworten. Was das kirchliche Druckwesen anbetraf, war darin ein unübersehbarer Zug zur Vereinheitlichung zu erkennen. Während seiner Amtszeit ging am Druckereihof eine Veränderung vor sich: Der Korrektor *(spravščik)* wurde nun wichtiger als der Drucker, der bislang weitgehend allein bestimmt hatte. Die Korrekturbedürftigkeit des kirchlichen Schrifttums rückte immer deutlicher ins Bewußtsein der gebildeteren Korrektoren, wobei sich einmal mehr die Frage stellte, nach welchen Vorlagen die Korrekturen vorzunehmen seien. Generell mangelte es an alten Handschriften, auch an slawischen, und an Korrektoren, die des Griechischen mächtig waren[19]. Es ist anzunehmen, daß Patriarch Theofanis, der einen nicht geringen Einfluß auf das Leben der russischen Kirche ausübte, Filaret auf manche nicht mit den griechischen Büchern übereinstimmende Stellen hingewiesen hat; wir wissen, daß er dies anläßlich einiger Moskauer liturgischer Usancen tat[20]. Von diesen von Theofanis monierten Bräuchen hören wir später, im Zusammenhang der Nikonschen Reformen, nicht mehr und es scheint, daß Filaret sie in seiner vorsichtigen Art abgeschafft hat. Vor systematischen Textkorrekturen schreckte er aber zurück.

5.1.4. Stagnation unter Ioasaf

Daß Filaret keineswegs der Reaktionär war, als den ihn vor allem Keep sieht, zeigt der Vergleich mit seinem Nachfolger Ioasaf. Zuvor Erzbischof von Pskov, hatte ihn Filaret wohl gerade wegen seines zuverlässigen Festhaltens an der russischen Tradition und seiner Immunität gegenüber westlichen Einflüssen als seinen Nachfolger gewünscht, zumal er ein Mann ohne jegliche politische Ambitionen war: Er wollte als seinen Nachfolger keinen zweiten Filaret, sondern ausschließlich einen Mann der Kirche. Unter Ioasaf war die russische Kirche von einem alles überschattenden Immobilismus geprägt. Das Interesse am und der Einfluß des Patriarchen auf den *Pečatnyj Dvor* ging rasch zurück, das System und der Charakter der Korrekturarbeiten als üblich gewordene Vorarbeiten für den Druck neuer Bücher wurde geändert: Man arbeitete nur noch mit slawischen Handschriften, und da auch diese nur spärlich vorhanden waren, benutzte man als Vorlage weitgehend bereits gedruckte russische Bücher[21]. Anfänglich beschränkte man sich darauf, die Drucke aus der Zeit Filarets unverändert nachzudrucken, seit 1637 ging man zu Neufassungen über, die weitgehend eine Rückkehr zu den Ausgaben der Zeit vor Filaret darstellten. So kam es zu Veränderungen (z. B. bei der Anzahl der Prosphoren), die später zum Streitpunkt heftiger Auseinandersetzungen werden sollten. Allerdings erhöhte sich die Produk-

19 Nikolaevskij, Pečatnyj dvor II S. 445 ff.; Kartašev S. 100 ff.
20 Kapterev, Snošenija S. 35, 110.
21 Nikolaevskij, Pečatnyj dvor II S. 456 f.

tion des Druckereihofes: Mit 23 Büchern erschienen mehr als in der ganzen, mehr als doppelt so langen Amtszeit Filarets[22].

Die Reformbedürftigkeit der russischen Kirche beschränkte sich nicht auf die liturgischen Bücher. In die Gottesdienste hatten sich Mißstände eingeschlichen, die nach Änderung verlangten. Hauptübel war das sogenannte *mnogoglasie*, die Vielstimmigkeit: Um die Liturgie bzw. die Stundengebete abzukürzen, wurden die einzelnen Teile nicht ihrer Abfolge gemäß, sondern von verschiedenen Ausführenden gleichzeitig vollzogen, so daß man nurmehr einen Bruchteil der normalerweise üblichen Zeit beanspruchte[23]. In den sechs Jahren von 1634 bis 1640, in denen Ioasaf den Patriarchenthron innehatte, wurde kein ernstzunehmender Versuch unternommen, diesen Mißstand zu beseitigen. Ioasaf versuchte lediglich, ihn durch die Beschränkung auf höchstens drei Stimmen einzugrenzen[24]. Sein weitgehendes Desinteresse an Reformen ergab sich offensichtlich aus einer selbstzufriedenen Verhaftung in der russischen Tradition, die sich selbst als den Nabel der orthodoxen Welt sah.

Eine interessante, mit dieser Grundstimmung der Amtszeit von Ioasaf nicht übereinstimmende Episode sei hier kurz angeführt: 1636 befand sich eine moldauische Gesandtschaft in Moskau, die dort um die Freigabe von bestellten und bereits gemalten Ikonen verhandelte, welche Patriarch Filaret aufgrund vermeintlich unorthodoxer Darstellungsweise hatte zurückhalten lassen. Ioasaf ließ sich von den Moldauern überzeugen, daß die Ikonen einem in Thessaloniki befindlichen Vorbild entsprachen und somit nicht unorthodox sein konnten[25]. Dies zeigt, daß selbst in der Zeit des alles andere als gräkophilen Patriarchen Ioasaf griechische Vorbilder akzeptiert wurden.

5.1.5.Die Öffnung der 1640er Jahre

Unter Patriarch Iosif (1642-1652) kehrte man auf den unter Filaret behutsam eingeschlagenen Weg zurück. Dabei ist die Rolle Iosifs in diesem Zusammenhang gegensätzlichen Interpretationen ausgesetzt gewesen. Lange Zeit wurde er als bedingungsloser Anhänger der *starina* gesehen, was auch dadurch unterstrichen wurde, daß die Altgläubigen in ihm bis heute den letzten rechtgläubigen russischen Patriarchen sehen. Auf der anderen Seite gilt er als derjenige, der den Weg für die Korrektur der russischen Kirche nach griechischen Vorbild gebahnt hat[26]. Während die erste Position heute nicht

22 Makarij, Istorija XI S. 91; Nikolaevskij, Pečatnyj dvor II S. 458 f., 461; III S. 154.

23 Teilweise gibt es ein derartiges *mnogoglasie* auch heute noch, wenn z. B. die Fürbitten des Diakons oder der Gesang des Chores zur gleichen Zeit erfolgen wie das Gebet des Priesters.

24 Makarij, Istorija XI S. 75 f., 83 f., 91 ff.; Kartašev S. 111.

25 Völkl S. 103. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, um welche Darstellungen es sich dabei gehandelt hatte.

26 Kapterev, Protivniki S. 36 ff., 159; neuerdings Heller, Eiferer S. 79 ff., 101 f.

mehr begründet vertreten werden kann, muß die zweite relativiert werden. Auf den ersten Blick scheint sich Iosif in der Tat wenig von seinen Vorgängern unterschieden zu haben. Aber es reicht nicht aus, ihn allein deshalb, weil während seiner Amtszeit im Jahre 1642 das Zweifingerkreuz als einzig autorisierte Form offiziellen Eingang in eine Psalterausgabe fand, zu einem Vorläufer Avvakums zu machen. Bei der Betrachtung der innerkirchlichen Vorgänge muß genau zwischen den Zeitumständen und dem persönlichen Handeln des Patriarchen unterschieden werden.

Nach dem Tode des Zaren Michail Fedorovič und der Thronbesteigung seines noch minderjährigen Sohnes Aleksej gab es im Umfeld des Hofes eine Reihe einflußreicher, für ihre Zeit und die damals in Moskau vorhandenen Möglichkeiten recht gebildeter Personen, die um innerkirchliche Reformen bemüht waren, der von Kapterev so benannte "Kreis der Eiferer für die Frömmigkeit". Zu ihnen zählten Stefan Vonifat'ev, der Beichtvater des Zaren, der Bojar Fedor Rtiščev und seine Schwester Anna, Boris I. Morozov, der Erzieher des Zaren, der damals faktisch die Politik des Moskauer Reiches bestimmte u. a. Zu diesem gräkophil eingestellten Kern gesellten sich etliche Priester aus Moskau und der Provinz, denen an der Wiederherstellung eines strengen kirchlichen Lebens gelegen war, wie Ivan Neronov, die sich später von den Gräkophilen distanzieren sollten[27].

Eine entscheidende Voraussetzung für die Entwicklungen dieses Jahrzehnts war die Annäherung an die Ukraine. Die Vorbehalte gegenüber Büchern ukrainischer Herkunft, wie sie unter Filaret und Ioasaf geherrscht hatte, wurde aufgegeben: Für die neue geistige Orientierung spielte das Kiever apologetische Schrifttum eine wesentliche Rolle. 1644/45 war es in Moskau im Rahmen der Verhandlungen über die Heirat eines illegitimen Sohnes des dänischen Königs Christian IV., des Grafen Waldemar, mit der Zarentochter Irina Michajlovna zu mehreren theologischen Disputationen zwischen Orthodoxen und Lutheranern gekommen. Im Mittelpunkt stand die Frage, ob Waldemar sich im Falle einer Heirat, d. h. einer durch sie bedingten Konversion zur Orthodoxie, einer erneuten Taufe zu unterziehen hätte[28]. Zu der Disputation am 2. Juni 1644 hatte man einige in Moskau weilende Griechen, die beiden Archimandriten Anthimos aus Jerusalem und Parthenios vom Allerheiligen-Kloster (Meteora) sowie den "Fürsten" Dimitrios Alvertos aus Dalmatien, hinzugezogen[29]. In der Frage der Neutaufe wandte man sich auch an Konstantinopler Griechen: Daniil von Chalkedon und Meletios Syrigos bekräftigten die bereits Filaret vorgetragene griechische Position, wonach bei Protestanten im Gegensatz zu Katholiken die Taufe zu wiederholen sei. Diese Position vertraten die Russen dann bei der zweiten Disputation im Juli 1645,

27 Kapterev, Nikon I S. 18, 35, 76 f.; Heller, Eiferer, S. 27 ff., 33 ff.; allerdings überzeugt er nicht mit seiner Meinung, es sei gerade Morozov gewesen, der an der Einführung "griechisch orientierter Vorstellungen" interessiert war (S. 48).

28 Heller, Eiferer S. 23 ff.

29 Makarij. Istorija XI S. 108 f.

an der keine Griechen teilnahmen. Die Gespräche führten jedoch zu keinem Ergebnis[30]. Petr Mogila, der offensichtlich ein politisches Interesse an der Hochzeit hatte, empfahl dem Ökumenischen Patriarchen, Meletios Syrigos, der sich damals gerade in Kiev aufhielt, nach Moskau zu schicken, um dort in der Angelegenheit der Heirat zu vermitteln, d. h. die russischen Forderungen nach einer Wiedertaufe auszuräumen[31]. Ein unverständlicher Vorschlag, hatte doch Syrigos seine Haltung, die einen Verzicht auf diese Haltung ausschloß, bereits schriftlich dem Zaren mitgeteilt!

In jedem Fall war den Russen während der Disputationen die Notwendigkeit eines apologetischen Handbuchs des orthodoxen Glaubens bewußt geworden. So wurde 1644 die *Kirillova kniga*[32] " ... gegen die Häretiker und Schismatiker unseres orthodoxen christlichen Glaubens: gegen die Römer und Lateiner, die Lutheraner und Kalvinisten..." im Auftrag des Zaren Michail Fedorovič, hinter dem auch Patriarch Iosif stand, von mehreren Redakteuren, unter ihnen Michail Rogov, einem Korrektor des Druckereihofes, der auch an den Disputationen mit den Dänen teilgenommen hatte, zusammengestellt. 1648 wurde die *Kniga o vere* gedruckt, im Gegensatz zur *Kirillova kniga* kein Moskauer Originalwerk, sondern eine auf ausdrücklichen Wunsch Stefan Vonifat'evs angefertigte russisch-kirchenslawische Redaktion eines ursprünglich in Kiev verfaßten Werks[33]. Zusätzlich wurde ein 31. Kapitel über die Immersionstaufe angefügt, ein Ergebnis der Streitgespräche mit den Lutheranern. Nach Niess war "in Moskau ..., wo die Feinde der Orthodoxie viel weniger gefährlich waren als in Kiev ..., für die Herausgeber weniger das polemische Element ausschlaggebend als das Interesse an der Bildung des Klerus und einer allgemeinen Hebung des Frömmigkeits- und Glaubensniveaus"[34]. 1649 wurde ein Sammelband *"Sobranie nauki o artikulach very"* gedruckt; er enthielt neben dem "Kleinen Katechismus" des Petr Mogila - einem Auszug aus seiner Confessio Orthodoxa, der 1645 in Kiev in polnischer Sprache gedruckt worden war - eine Reihe von übersetzten griechischen Texten dogmatischen Charakters[35].

Die Offenheit gegenüber der Ukraine erstaunt, denn noch 1640 war Moskau nicht auf den Vorschlag des Kiever Metropoliten Mogila eingegangen, ein Kloster für ukrainische Mönche zu errichten, um dort ein Kollegium nach Kiever Vorbild zu errichten. Ende der 1640er Jahre wandte sich der Zar selbst mit der Bitte an Mogilas Nachfolger Sil'vestr Kossov, des Griechischen kundige Mönche für Übersetzungen, Korrekturen und Lehrtätigkeiten nach Moskau zu schicken. Dabei bemerkte man in Moskau ganz offensichtlich nicht

30 Makarij, Istorija X S. 113; Nikolaevskij, Iz istorii I S. 246 ff.; Rothe, Literatur I S. 244.
31 Pargoire III S. 27.
32 Ihren Namen hatte sie nach den in ihr enthaltenen Taufkatechesen Kyrills von Jerusalem erhalten.
33 Rothe, Literatur II S. 422 ff.
34 Kapterev, Nikon I S. 18; Niess S. 12 ff., 52 f., 59.
35 Kiselev, Knigopečatanie S. 151; Hauptmann, Katechismen S. 21 f.

den Unterschied zwischen der vormogilianischen, gräkophilen Zeit, in der die *Kniga o vere* entstanden war, und der Gegenwart, die von den Reformen Mogilas geprägt war. Diese stellten in großen Teilen eine Übernahme lateinisch-katholischer Formen und Inhalte dar, denen der Kiever Metropolit eine orthodoxe Gestalt zu geben versucht hatte. Gerade am Kiever Kollegium herrschte nach den Reformen Mogilas eine die innere Organisation und das geistliche Leben prägende Dominanz des Lateinischen. In ähnlicher Weise hatte Mogila nach katholischem Vorbild den Klerus seiner Metropolie einer straffen Organisation und strengen Aufsicht unterworfen[36].

Auf die behutsame Öffnung zu den Griechen hin, die sich nach der Smuta in innerkirchlichen Angelegenheiten mit dem Besuch Patriarch Theofanis' angebahnt hatte und durch die engen, politisch motivierten Kontakte in den 1620er und 1630er Jahren unterstützt wurde, folgte in den 1640er Jahren eine massive Ausrichtung auf den ukrainischen Einfluß, der den griechischen in gewisser Weise verstärkte. Die Ukraine, jurisdiktionell dem Ökumenischen Thron in Konstantinopel unterstehend, hatte kontinuierlichere Kontakte mit den Griechen als Moskau gepflegt. In den Schulen, die im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen die Brester Union von 1596 sowie den katholischen und protestantischen Proselytismus, dem auch die Bildungseinrichtungen dieser konkurrierenden Konfessionen dienten, in zahlreichen größeren Städten der Ukraine und Weißrußlands entstanden waren und von den Laienbruderschaften getragen wurden, pflegte man den Griechischunterricht. Dabei kam ihnen zustatten, daß die fast in jeder für den Handel bedeutsamen Stadt vorhandenen griechischen Kaufmannskolonien selbst großen Wert auf griechische Bildung für ihre Kinder legten. Oft unterrichteten Griechen an diesen Schulen. In Lemberg war es Arsenios von Elasson, der eine griechische Schule gründete und organisierte, an der Schule von Ostrog unterrichtete eine Zeitlang Kyrillos Lukaris. Die ukrainischen Mönche, die ihre Bildung vor den mogilianischen Reformen erworben hatten, also bevor Griechisch als Hauptfremdsprache durch Latein ersetzt wurde, waren sowohl des Kirchenslawischen als auch des Griechischen mächtig und eigneten sich somit noch besser als die Griechen für die Aufgaben eines Vermittlers bzw. Übersetzers; die Griechen beherrschten das slawische zumeist nicht vom ersten Tag ihres Aufenthalts in Moskau an[37].

Die *Kirillova Kniga* und noch mehr die *Kniga o vere* kamen der Selbsteinschätzung der Griechen recht nahe, was nicht verwundert, da in der *Kniga o vere* einige Briefe des früheren alexandrinischen Patriarchen Meletios Pigas enthalten waren. In beiden Büchern wur-

36 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor II S. 465; Rotar I S. 17 f.; T. Ionescu S. 85 ff., 101 ff. Zum Kiever Kollegium vor Mogila s. Golubev, Istorija; zu Mogilas Person des weiteren Golubev, Mogila und neuerdings Ševčenko, Mohyla.
37 Dzjuba S. 28 ff.; Medynskij S. 30 ff., 55 f.; Δημητρακόπουλος S. 57 ff., 68 ff.; Felmy, Aufbruch S. 376 ff., 380 f.; Hering, Patriarchat S. 15 f.; Charlampovič S. 124 ff.

de die Übereinstimmung mit der griechischen Kirche als Kriterium der Rechtgläubigkeit bezeichnet. Die Jerusalemer Kirche ist die Mutter der orthodoxen Kirche und Jerusalem das eigentliche Zentrum der Christenheit - ein deutlicher Seitenhieb gegen Rom - was durch das geheimnisvolle, in der Osterfeier vom Himmel herabkommende Feuer in der Auferstehungskirche eindeutig bewiesen werde. Die Türkenherrschaft ist entgegen den Vorwürfen keine Strafe Gottes, denn Leiden seien von Anfang an ein Kennzeichen der Kirche gewesen. Außerdem gebe es, so zitiert die *Kniga o vere* einen Brief von Meletios Pigas an den Fürsten von Ostrog von 1596, den Moskauer Zaren, der beweise, daß die Orthodoxen nicht völlig die irdische Macht verloren hätten. Zum Konzil von Florenz, das *s-ezd*, also Zusammenkunft, Konferenz genannt wird, heißt es, es könne sich nicht um eine Union gehandelt haben, da die Unterschiede zwischen den Griechen und den Lateinern fortbestünden[38]. Massiver als hier konnte man nicht mit dem im Moskauer Reich in weiten Kreisen verbreiteten Griechenbild brechen.

Was die Tätigkeit des Druckereihofes anbetraf, so druckte man in den ersten Jahren der Amtszeit Iosifs noch die alten Vorlagen nach. Man griff auf die Ausgaben der Filaret-Zeit zurück und begann Anfang der 1640er Jahre mit dem Druck von Büchern didaktischen Charakters, Werken byzantinischer Autoren und der Kirchenväter, insbesondere in der Form von Sammelbänden *(Sborniki)*[39]. Ein grundlegendes Prinzip, dem zufolge die Bücher korrigiert worden wären, gab es nicht. Generell war man sich der Fehlerhaftigkeit insbesondere der liturgischen Bücher bewußt, Man entdeckte Differenzen zwischen den einzelnen Handschriften, es gab jedoch keinen Konsens darüber, an welchen Vorlagen man sich zum Zweck ihrer Korrektur zu orientieren hatte. Ivan Nasedka, ein Korrektor am Druckereihof, der auch an den Disputationen mit den Dänen teilgenommen hatte, vertrat die bekannte Auffassung, die im Westen gedruckten griechischen Bücher seien nicht als Vorlagen geeignet, da sie dort verfälscht worden seien. In diesem Sinne äußerte sich 1645 auch der Metropolit von Alt-Patras, Theofanis, während seines Aufenthalts in Moskau[40], womit er allerdings die Absicht verfolgte, den Zaren zur Einrichtung einer griechischen Druckerei in Moskau zu bewegen.

5.1.6.Das Zweifingerkreuz

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, sich mit der Person Patriarch Iosifs zu beschäftigen. Auf den ersten Blick hebt er sich nicht von dem Typus des altrussischen Patriarchen ab: Ohne die politische Bedeutung seines Vorvorgängers Filaret, ohne den unverhüllten Machtanspruch gegenüber Kirche und Staat seines Nachfolgers Nikon, scheint er wenig Originalität besessen zu haben. Im Unterschied zu seinem Vorgänger Ioasaf, der, wohl auch bedingt durch sein hohes Alter, wenig geneigt schien, den chaotischen innerkirchlichen Zuständen ein Ende zu bereiten, verfügte er jedoch über mehr Energie. Sein Verhältnis zu den Griechen kann im Gegensatz zu dem Filarets nicht Gräkophilie genannt werden; diese hatte im kirchlichen Bereich ohnehin nur wenig Folgen gezeigt und mehr als Anhaltspunkt für den theologisch wenig beschlagenen Filaret gedient. Für Iosif waren die Griechen zuverlässige Orthodoxe, er zog sie zu Disputationen mit Heterodoxen heran und ließ die *Kirillova kniga* und *Kniga o vere* drucken, in denen an ihrer Rechtgläubigkeit nicht im geringsten gezweifelt wurde[41]. In all diesen Punkten ging es ihm in erster Linie aber um die Orthodoxie, nicht um die Griechen. Er war sich wohl dessen bewußt, daß die liturgischen Bücher fehlerhaft waren und wie zahlreiche andere Zustände innerhalb der russischen Kirche der Korrektur bedurften. Er war sich aber nicht darüber im klaren, was als Vorbild dienen sollte, da er die Griechen als Ebenbürtige, nicht als Vorbilder betrachtete[42]. So lag es für ihn näher, die kirchlichen Verhältnisse nach alten russischen Vorbildern zu ordnen.

Als das Zweifingerkreuz 1627 in der "Großen Katechese" erstmals in einem gedruckten Werk Erwähnung fand[43], war diese Form des Kreuzeszeichens ohne Zweifel die in der Moskauer Rus' am weitesten verbreitete. Die Art, wie man sich bekreuzigte, war im Verlauf der Jahrhunderte nicht unverändert geblieben, sondern antwortete auf innerkirchliche dogmatische Auseinandersetzungen. So löste das Zweifingerkreuz (Zeige- und Mittelfinger symbolisieren die zwei Naturen Christi, wobei der Mittelfinger über den Zeigefinger gelegt wird, während die gleichzeitige Verbindung von Daumen, kleinem und Ringfinger die Dreifaltigkeit symbolisiert) in der dogmatischen Auseinandersetzung mit den sogenannten Monophysiten (d. h. den nicht-chalkedonischen altorientalischen Kirchen, die nach Auffassung der chalkedonischen Orthodoxen nur an eine, die göttliche Natur Christi glaubten) das Schlagen des Kreuzes mit nur einem Finger ab. Diese Form des Zweifingerkreuzes übernahmen die Russen bei ihrer Christianisierung durch Byzanz im 10. Jahrhundert. Später, als die Auseinandersetzung mit den nicht-chalkedonischen Kirchen eine nurmehr marginale Rolle spielte, setzte sich bei den Griechen das Dreifingerkreuz durch, wobei lediglich ein symbolischer Bedeutungsaustausch stattfand, indem nun Daumen, Zeige- und Mittelfinger für die Dreifaltigkeit standen, kleiner und Ringfinger für die zwei Naturen. Erste literarische Spuren dieser Form finden sich im 13. Jahrhundert. Diese Form verbreitete sich auf dem Balkan und teil-

38 Niess 147 ff.
39 Nikolaevskij; Pečatnyj Dvor II S. 466, III S. 147 f., 155 f.; Kiselev, Knigopečatanie S. 146 f., 150 ff.
40 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 161; Florja, Materialy S. 220 ff.
41 Makarij, Istorija XI S. 114 ff.; Kapterev, Protivniki S. 11 f.; Kartašev S. 113 ff.
42 Dies zeigt sich später deutlich in seinem Verhalten in der Frage des *mnogoglasie*. Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 180 sieht in Iosif einen entschiedenen Gegner der Griechen, was m. E. zu weit geht: Er war weder ihr Freund noch ihr Feind.
43 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 183.

weise in der Ukraine[44]. Sicherlich fand sie sich auch in der Moskauer Rus', denn hätte es dort nicht neben dem überwiegend gebrauchten Zweifingerkreuz auch das Dreifingerkreuz gegeben, dann wäre nicht erklärlich, weshalb das Zweifingerkreuz in offizieller Form, so 1551 durch die *Stoglav-Synode*, 1627 in der "Großen Katechese" und 1642 im Psalter zur verbindlichen Form erklärt wurde. Auch Maksim Grek hätte dann zu Beginn des 16. Jahrhunderts keine Veranlassung gehabt, sich für das Zweifingerkreuz auszusprechen, nicht ohne das Dreifingerkreuz ebenfalls gelten zu lassen[45].

Kapterev geht jedoch zu weit, wenn er ohne überzeugende Belege das Dreifingerkreuz zu einem rein griechischen Brauch erklärt, während Serben und Bulgaren das Zweifingerkreuz beibehalten hätten. Die Episode, die bei Arsenij Suchanov den Groll gegen die Griechen hervorrief, spricht gegen diese Auffassung: Jener serbische Athosmönch wurde durch russische Bücher, wohl die "Große Katechese" von 1627 oder den Psalter von 1642, zum Gebrauch des Zweifingerkreuzes und dessen Propagierung unter seinen Landsleuten veranlaßt. Dies läßt sich als Protest gegen das Dominanzstreben der Griechen auf dem Athos wie unter den Orthodoxen im Osmanischen Reich generell interpretieren. Der Serbe stützte sich dabei auf die Tradition des großen slawischen Brudervolkes, die er in älteren serbischen Handschriften bestätigt fand. Wäre das Zweifingerkreuz unter den Serben üblich gewesen, hätte man es nicht propagieren müssen. Dann hätte sich 1655 auch nicht der serbische Patriarch Gavrilo neben Makarios von Antiochia in Moskau eindeutig für das Dreifingerkreuz ausgesprochen. Auch in der Ukraine wurde das Dreifingerkreuz nicht erst durch Petr Mogila eingeführt[46]. Eher ist zu vermuten, daß die zahlreichen ukrainischen Übersiedler das Dreifingerkreuz im Moskauer Reich verbreiteten. Daß es daneben in der Ukraine den Gebrauch des Zweifingerkreuzes gab, steht außer Frage.

Patriarch Iosif maß dem Zweifingerkreuz nicht jene eschatologische Bedeutung bei wie später die Altgläubigen, aber wenn er in der russischen Kirche Ordnung schaffen wollte, konnte er nicht den gleichberechtigten Gebrauch zweier Formen dulden. Da bereits der *Stoglav* sich für das Zweifingerkreuz ausgesprochen hatte und es überdies die vorherrschende Form war, entschied er sich dafür und

44 Kapterev, Protivniki S. 62 ff., 89 ff.; ders., Nikon I S. 183 ff.; Koch S. 94 ff. Nicht ganz einleuchtend ist Kapterevs Erklärung, das Dreifingerkreuz sei bewußt als Absetzung von den Nestorianern eingeführt worden, die am Zweifingerkreuz festgehalten hätten (Nikon I S. 189): Die nestorianische Kirche war für die Orthodoxie zu jener Zeit eine *quantité négligeable*.

45 Heller, Eiferer S. 99. Gerade bei Maksim liegt nahe, anzunehmen, daß er durch die Lektüre byzantinischer Kirchenhistoriker mit der Genese des Kreuzeszeichens vertraut war und erkannt hatte, daß das Zweifingerkreuz älter war.

46 Kapterev, Protivniki S. 69 behauptet dies zwar, bleibt uns aber den Beweis hierfür schuldig. Nirgendwo ist ein Hinweis darauf zu finden, daß Mogila das Zweifingerkreuz in der Ukraine durch das Dreifingerkreuz ersetzt hätte.

dekretierte es durch die Aufnahme in die Psalterausgabe von 1642.

Bis Ende der 1640er Jahre deutete nichts darauf hin, daß Iosif in seinen Reformvorhaben, die man eher als Reorganisationsbemühungen bezeichnen sollte, die Absicht hatte, sich an griechischen Vorbildern zu orientieren. Unter den *kavyčnye knigi* des Druckereihofes, den Musterexemplaren vorangegangener Editionen, die für spätere Ausgaben als Vorlagen dienten, findet sich bis 1649 kein einziges griechisches Buch. Nach wie vor gab es nur wenige des Griechischen kundige Korrektoren. Die in diesem Jahrzehnt gedruckten Werke von Kirchenvätern enthielten ältere Übersetzungen[47]. Im übrigen war das Interesse an den Kirchenvätern nichts, was mit einer besonderen Ausrichtung auf die Griechen erklärt werden muß.

Es scheint also, daß Iosif bei der Beseitigung der negativen Erscheinungen innerhalb der russischen Kirche sich nicht prinzipiell nach dem Vorbild der griechischen orientieren wollte, ohne daß dies generell ausgeschlossen gewesen wäre. In den letzten Jahren seines Patriarchats verlor er aber aufgrund seines behutsamen Vorgehens die Initiative an die gräkophile Gruppe um Stefan Vonifat'ev, die Iosif an den Rand drängte.

5.1.7. Der Anstoß zu den Reformen

Der Anstoß für eine über die Bücherkorrekturen hinausgehende, die Formen des Ritus miteinbeziehende Kirchenreform ging von Patriarch Paisios von Jerusalem aus, als er 1649/50 zu seinem mehrmonatigen Besuch in Moskau weilte. Zuerst erstaunt, später eher unwillig nahm er die Unterschiede zwischen der russischen und der griechischen Kirche zur Kenntnis. Es war nicht zum erstenmal, daß gerade in Fragen des Rituals Unterschiede zwischen Griechen und Russen deutlich wurden. Als Patriarch Theofanis von Jerusalem 1619/20 in Moskau weilte, waren den Russen an der Art, wie er und seine Begleiter zelebrierten, große Unterschiede zu ihrer eigenen aufgefallen, wie umgekehrt Theofanis gewisse Dinge bei den Russen merkwürdig fand. Allerdings beließ er es bei einem ironischen Kommentar zu der russischen Kritik an seinem liturgischen Verhalten, bestand aber umgekehrt nicht darauf, daß sich die Russen an ihm zu orientieren hätten[48]. Patriarch Paisios verhielt sich weniger tolerant. In Gesprächen mit dem Zaren, Patriarch Iosif und Nikon, damals Archimandrit des Novospasskij-Klosters in Moskau[49], äußerte er deutlich

47 Nikolaevskij, Pečatnyj dvor I S. 140, III S. 177 ff. Zu den Drucken in den 1640er Jahren s. Zernova, Nr. 157-228.

48 Kapterev, Snošenija S. 31 ff.; Παπαδόπουλος, Χειραγωγοί S. 65. Wie es sich im Falle des Zusatzes zur Formel der Wasserweihe zeigte, griff Theofanis, soweit er es für wesentlich hielt, korrigierend ein.

49 Er war 1646 in Angelegenheiten seines damaligen Klosters erstmals nach Moskau gekommen und hatte bei dem jungen Zaren einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen, so daß er ihn bald darauf zum Archimandriten des betreffenden Klosters berief (Haupt-

seine Kritik, wobei es ihm vor allem um das Zweifingerkreuz ging, an dem Theofanis damals in keiner Weise Anstoß genommen hatte[50].

Der auffallendste Mißstand war jedoch das *mnogolasie*, an dem die Synode vom Frühjahr 1649 einstimmig festgehalten hatte. Daß Patriarch Iosif gegen die Abschaffung des *mnogoglasie* war, weil es zuvor von Ioasaf eingeführt worden sei[51], trifft nicht zu. Eher erscheint es so, daß Iosif fürchtete, sich gegen die Mehrheit der Bischöfe nicht durchsetzen zu können, die entweder aus Bequemlichkeit am *mnogoglasie* festhielten oder eruptive Reaktionen des Kirchenvolkes, das nur noch an kurze Liturgien gewöhnt war, vermeiden wollten. Nicht auszuschließen ist auch, daß Iosif die gegen das *edinoglasie* gerichtete Stimmung als Instrument bei der Abwehr des Kreises um Vonifat'ev, dem er vorwarf, seine Befugnisse als Patriarch unrechtmäßig beschneiden zu wollen, zu benutzen versuchte[52].

Der Zar, unter dem Einfluß Vonifat'evs und seines Kreises stehend, akzeptierte diesen Beschluß nicht und leitete die Frage zur endgültigen Entscheidung nach Konstantinopel weiter; eine Lösung, die ihm auch Patriarch Paisios empfohlen haben dürfte[53]. Am 8. Dezember 1650 traf die Antwort des Ökumenischen Patriarchen Parthenios II. und seiner Konstantinopler Synode in Moskau ein, die sich für die Abschaffung des *mnogoglasie* aussprach[54]. Heller ist der Auffassung, die Griechen hätten so entschieden, weil ihnen angesichts der Erwartungen des Zaren und ihrer finanziellen Abhängigkeit von ihm keine andere Wahl geblieben wäre[55]. Er wiederholt damit den alten Topos vom Geld als einziger Triebfeder der Griechen und übersieht, daß es beim besten Willen keine theologische Begründung für das *mnogoglasie* geben konnte.

Auf der daraufhin einberufenen Synode akzeptierten die russischen Bischöfe 1651 die Konstantinopler Entscheidung, ohne in ihrer Begründung der Einführung bzw. Wiederherstellung des *edinoglasie* darauf Bezug zu nehmen, sondern stützten sich auf die Entscheidung der *Stoglav-Synode*, was man bereits 1649 hätte tun können. Nicht auszuschließen ist, daß der Zar diesmal, gestützt auf die theologische Autorität der griechischen Kirche, mehr Druck auf die russische Synode ausübte. Darauf verweist auch der Umstand, daß der Zar wegen des zögerlichen Vorgehens des Patriarchen das *edinoglasie* schließlich dekretierte. Heller erklärt den Umstand, daß man die Entscheidung der Griechen völlig verschwieg, damit, daß man dem einfachen Kir-

mann, Avvakum S. 31).

50 Neben dem Zweifingerkreuz monierte Paisios die Ordnung der Lesungen und Gesänge in der Liturgie *(mnogoglasie)* und die Unterschiede in der Ausführung einiger Gottesdienste (Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 167; Kapterev, Snošenija S. 163).

51 So Heller, Eiferer, S. 52, obwohl Ioasaf das bereits vor ihm üblich gewordene *mnogoglasie* nicht eingeführt, sondern zu reduzieren versucht hatte.

52 Kapterev, Nikon I S. 93; s. auch Belokurov, Dejanie S. 33 ff.

53 Kapterev, Nikon I S. 100 ff.; Belokurov, Dejanie S. 44 f.

54 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 168; ders., Iz istorii I S. 260-264.

55 Heller, Eiferer S. 68.

chenvolk wegen seiner xenophoben Einstellung keinen Anlaß zur Unzufriedenheit geben wollte[56]. Darüber hinaus dürfte Patriarch Iosif, der ohnedies beständig darüber klagte, in seinen Rechten eingeschränkt zu werden, in seinem Stolz gekränkt gewesen sein, daß er sich einer anderen Instanz unterordnen mußte.

Iosif hatte noch andere Gründe, unzufrieden zu sein. Im Druckereihof wurden ab Ende 1649, ganz offensichtlich unter dem Einfluß der Gräkophilen um Stefan Vonifat'ev, griechische Bücher für die Korrekturen (im *Pečatnyj Dvor*) benutzt. Als erste nach einer griechischen Vorlage korrigierte Bücher erschienen 1649 die Kormčaja und 1650 der Šestodnev[57]. Im Auftrag Fedor Rtiščevs begann man seit 1649, verschiedene griechisch-lateinisch-slawische Lexika zusammenzustellen[58]. Seit dem Beginn der 1650er Jahre verstärkte sich die Aufsicht über den Druckereihof, man legte größere Sorgfalt auf den Druck der Bücher, die nun auch von Synoden begutachtet wurden.

Mit diesen Veränderungen konnte sich Iosif nicht abfinden. Immer wieder finden sich Klagen darüber, daß man ihn an den Rand dränge und ungebührlich behandle. Vor allem Stefan Vonifat'ev gegenüber wurde sein Verhalten immer feindseliger und er bezichtigte ihn beim Zaren gar der Blasphemie. Doch auch dem Patriarchen war bewußt, daß Vonifat'ev das völlige Vertrauen des Zaren genoß. Als Aleksej Michajlovič kurz vor dem Tode Iosifs beim Polychronion die Erwähnung der griechischen Patriarchen einführen ließ, dürfte dessen Verärgerung über den Lauf der Dinge noch mehr gewachsen sein[59].

So relativiert sich das Bild von Iosif als dem ursprünglichen Initiator der Ausrichtung auf die Griechen. Zwar war er nicht derjenige, der bedingungslos an der russischen Tradition festhalten wollte, aber für jene Kräfte, die den Gang der Dinge in der russischen Kirche zu lenken suchten, war er zu langsam und zu wenig gräkophil. Sein Tod im Jahre 1652 brachte den endgültigen Umschwung. Unter Nikon wurde aus behutsam vorgenommenen Veränderungen das gewaltsame Unternehmen einer radikalen Gräzisierung der russischen Kirche, die weder den damaligen Realitäten des Moskauer Reiches noch orthodoxen Prinzipien entsprach und in ihrer Radikalität auch keineswegs die Unterstützung aller Griechen fand.

5.1.8. Nikon wird Patriarch

Am Gründonnerstag 1652 war Patriarch Iosif in Moskau gestorben. Spätestens seit der Wahl Nikons zum Metropoliten von Novgorod

56 Belokurov, Dejanie S. 45 ff.; Heller, Eiferer S. 67 f.

57 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 178; Makarij, Nikon S. 9. Šestodnev (griech.: Ἑξαήμερον) nennt man eine Sammlung von Kommentaren und Homilien von Kirchenvätern zur Schöpfungsgeschichte; s. hierzu Slovar' S. 478 ff.

58 Fonkič, Knigopisanie. Die Lexika datieren aus der Zeit zwischen 1649 und 1675; s. auch Brajlovskij, Trudy S. 237 f., 241 ff.

59 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 174 f., 180 ff.; Kapterev, Nikon I S. 57.

hatten viele in ihm den zukünftigen Patriarchen gesehen, vor allem der Zar. Seitdem er ihn, als er als Abt des Kožeozero-Klosters nach Moskau gekommen war, zum Archimandriten des Novospasskij-Klosters gemacht hatte, um ihn in seiner Nähe zu haben, stand er unter seinem Einfluß. Daß der Name Stefan Vonifat'evs als erster Vorschlag genannt wurde, nimmt nicht Wunder: Er war der Ältere und genoß gerade als geistlicher Vater in der Hauptstadt einen guten Ruf. Doch wie zu erwarten, lehnte er ab und verwies auf den Novgoroder Metropoliten.

Dieser zögerte zunächst und sicher nicht nur, weil es sich so schickte. Sein Verhalten während der drei Jahre als Metropolit in Novgorod, so z. B. während der Unruhen im Jahre 1650, hatte deutlich gemacht, daß er keineswegs beabsichtigte, seine kirchliche Karriere auf dieser Stelle zu beenden. Zugleich war in dieser Zeit sein über die kirchlichen Grenzen hinausgehender Machtanspruch sichtbar geworden. Als erster der russischen Bischöfe hatte er in Novgorod das *mnogoglasie* abgeschafft, wie zuvor schon in seinem Moskauer Novospasskij-Kloster, und den neuen, aus der Ukraine stammenden Kirchengesang eingeführt[60]. Nun machte er seine Bereitschaft zur Übernahme des Patriarchenamts von dem Versprechen aller in Staat und Kirche Verantwortung Tragenden, an erster Stelle des Zaren, abhängig, ihm bei seinem künftigen Wirken als Oberhirte der russischen Kirche bedingungslosen Gehorsam zu leisten. Damit verdeutlichte er, wie autoritativ, ja autoritär er sein Amt auszuüben gewillt war, womit Konflikte unausweichlich werden mußten.

5.1.9. Der Grieche Arsenios

Drei Personen hatten auf die Genese von Nikons Plan besonderen Einfluß ausgeübt: der Jerusalemer Patriarch Paisios und zwei der engsten Mitarbeiter Nikons, der ukrainische Mönch Epifanij Slavineckij und der Grieche Arsenios, genannt Arsenij Grek. Dieser wurde um 1621 als Argyrios Riziotis (oder Megas) in dem Dorf Neochori bei Trikala geboren[61]. Sein Vater Angelos war dort Priester und auch zwei seiner Brüder übten diesen Beruf aus. Taufpate war der Erzbischof von Fanarion und Neochorion. Sein älterer Bruder, der Archimandrit Athanasios[62], der sich für seine Ausbildung verantwortlich fühlte, nahm ihn mit sich nach Italien, wo er 1636 im Alter von 15 Jahren am *Collegio Greco* in Rom aufgenommen wurde. Dabei hatte er, wie es obligatorisch war, beim Eintritt ein katholisches Glaubensbekenntnis abzulegen.

Arsenios verließ das *Collegio* spätestens 1641 und begab sich nach Padua, um dort ein Medizinstudium zu absolvieren. Danach in die Heimat zurückgekehrt, begab er sich nach Konstantinopel, wo sich sein Bruder Athanasios aufhielt. Dort konnte er am ehesten das für einen Mann seiner Bildung geeignete Tätigkeitsfeld finden. Seinem Wunsch, Mönch zu werden, standen jedoch anfänglich alle, auch sein Bruder, skeptisch gegenüber und man schlug ihm vor, stattdessen zu heiraten. Die mehrfach geäußerte Vermutung, hierin habe sich Argwohn gegenüber dem vermeintlich Unierten geäußert, ist m. E. nicht überzeugend. Die damalige Praxis zeigt, daß die griechische Kirche denjenigen, die am *Collegio Greco* studiert hatten, ohne Mißtrauen gegenüberstand. Der Grund für die Zurückhaltung dürfte ein anderer gewesen sein: Man hielt Arsenios für zu jung oder für den Mönchsstand nicht geeignet. Deshalb schlug man ihm vor, zu heiraten. Eine spätere Priesterweihe wäre so eher auszuschließen gewesen, da nach dem üblichen Brauch der Zeit ein Akademiker meist Mönch oder Laie war. Arsenios setzte sich jedoch durch und legte mit 23 Jahren (also um 1644) die Mönchsgelübde ab; bald darauf wurde er zum Diakon und Priester geweiht. Ein halbes Jahr verbrachte er als Abt des Theotokos-Klosters auf der Insel Skiathos, danach ging er auf der Suche nach bestimmten Büchern nach Chios. Schließlich kehrte er nach Konstantinopel zurück, wo er in der Umgebung Patriarch Parthenios II. lebte und den Sohn eines angesehenen Griechen unterrichtete[63].

Dort ereignete sich etwas, das ihn später in den Augen der Russen äußerst suspekt machen sollte: Er trat zum Islam über. Inwieweit die von ihm angeführte Begründung dieses Religionswechsels stimmt, ist fraglich. Danach habe ihn Patriarch Parthenios II. zum Bischof von Koroni machen wollen, was zur Folge gehabt habe, daß ihn der Großvezir in den Kerker werfen ließ. Dieser verdächtigte ihn, als ehemals im venezianischen Machtbereich Ansässiger sich das Bischofsamt mit dem Geld der Venezianer (mit denen die Pforte sich seit 1645 im Kriegszustande befand) erkauft zu haben, um als Agent in deren Diensten tätig zu sein. Gegen diese Darstellung spricht, daß Arsenios mit seinen damals höchstens 25 Jahren doch etwas zu weit vom kanonischen Mindestalter für das Bischofsamt entfernt war. Zwar gab es zu jener Zeit manche Ausnahme von dieser Regel, aber diese

60 Makarij, Istorija XI S. 178, XII S. 5 ff.; Rotar III S. 349; Handbuch S. 74 f.; Heller, Eiferer S. 55 f., 62 ff., 76 ff.

61 Arsenios ist identisch mit dem bei Τσιρπανλῆς, Κολλέγιο S. 534 f. unter der Nr. 425 aufgeführten "Argyrius Angelachius Risioti Mega da Tricala altrimente Meganeochori in Ellada". Auch Λασκαρίδης, Ἀρσένιος S. 59 ff. hat die beiden miteinander identifiziert, wenngleich seine Beweisführung einer gewissen Umständlichkeit nicht entbehrt. Sein Buch ist die erste dieser wichtigen Person gewidmete, leider wenig geglückte Monographie. Abgesehen von einem fragwürdigen griechischen Ethnozentrismus und pauschalen anti-russischen Urteilen leidet sie vor allem darunter, daß ihr Verfasser beständig bemüht ist, die außerordentliche intellektuelle Bedeutung seines Protagonisten zu betonen, indem er ihn zu einem Maksim Grek des 17. Jahrhunderts stilisiert.

62 Er war später Abt des Metamorfosis-Klosters (Meteora) und wurde 1652 Erzbischof von Fanarion und Neochorion. 1657 oder 1658 besuchte er mit seinem Neffen Alexios, den wir Anfang 1658 als Kopisten im *Pečatnyj Dvor* finden, Moskau (Kapterev, Charakter S. 210; Belokurov, Olearij S. 39; Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor II S. 186; Λασκαρίδης, Ἀρσένιος S. 62).

63 Kapterev, Delo S. 82 ff.; Παπουλίδης, Ἀρσένιος S. 47 f.

betrafen meist Kleriker wie beispielsweise Dositheos Notaras (der mit 22 Jahren Bischof von Cäsarea geworden war), die zuvor in der kirchlichen Verwaltung tätig gewesen waren. Generell ausschließen läßt sich diese Möglichkeit jedoch nicht. In jedem Fall kann man davon ausgehen, daß Arsenios in eine unangenehme Lage geraten war, in der ihm Kerker oder Tod drohten und aus der er sich nur durch die Konversion zum Islam befreien konnte[64].

Er bereute diese Tat rasch und floh bei der ersten Gelegenheit aus dem direkten osmanischen Machtbereich. Wäre er wirklich der gewissenlose Opportunist und "typische Abenteurer"[65] gewesen, als der er in der wissenschaftlichen Literatur bis heute betrachtet wird, hätte er im Osmanischen Reich mit seinen Kenntnissen als Muslim Karriere machen können. Er wollte aber ganz offensichtlich zur Orthodoxie zurückkehren, weshalb er außer Landes gehen mußte. Über zwei Jahre hielt er sich bei Hospodar Matei Basarab in der Walachei und Vasile Lupu in der Moldau auf (schätzungsweise 1645/46-1647/48), dann trieb es ihn aus dieser nur relativen Sicherheit nach Polen-Litauen, über die Grenzen des Osmanischen Reiches hinaus. Möglicherweise fürchtete er, daß den Türken sein Aufenthaltsort bekannt werden konnte oder bereits bekannt geworden war[66].

Zuerst hielt er sich in Lemberg auf, wo es eine griechische Kaufmannskolonie gab. Dort erfuhr er von einer Schule in Kiev, in der er ein geeignetes Betätigungsfeld für sich sah. Warum er nicht in Lemberg blieb, wo es ebenfalls eine griechische Schule gab, ist schwer zu sagen. Am wahrscheinlichsten ist, daß er an der dortigen Schule kein Auskommen fand. Nach einem Umweg über Warschau gelangte Arsenios nach Kiev, wohl noch vor dem Beginn der Erhebung der Zaporoger Kosaken 1648 gegen die polnische Krone, denn andernfalls hätte er sicher über damit in Zusammenhang stehende Erlebnisse während seiner Reise berichtet.

Kapterev meint, Arsenios sei in Lemberg wieder zur Union übergetreten. Danach habe er in Warschau eine Zeitlang am Hof des polnischen Königs gelebt und sei von diesem zur Propagierung der Union als Lehrer nach Kiev geschickt worden[67]. Arsenios berichtet, er habe den König in Warschau von einem Nierenleiden heilen können und deshalb die Erlaubnis erhalten, nach Kiev zu gehen[68]. Dies muß nicht unbedingt den Tatsachen entsprechen, genausowenig wie die oben angeführte Episode mit dem Großvezir. Auch ist nicht auszuschließen, daß er sich dem polnischen König gegenüber als Unierter ausgab, um leichter an sein Ziel zu gelangen. Insgesamt kann er sich aber nicht allzulange in Warschau aufgehalten haben. Daß es sich bei der Schule in Kiev um das berühmte Kollegium handelte, ist m. E. eher unwahrscheinlich: Seit Mogila war Griechisch kein Unterrichtsfach mehr, womit hätte Arsenios also dienen können? Höchstens als Lateinlehrer, was nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Als Patriarch Paisios Ende 1648 auf dem Weg nach Moskau in Kiev Station machte, schloß sich Arsenios, der sich in seinem Leben bis dahin - er war noch keine dreißig Jahre alt - fast nirgends längere Zeit aufgehalten hatte, denn auch in Kiev dürfte er im Höchstfall ein halbes Jahr ansässig gewesen sein, seiner Suite an und diente ihm als Dolmetscher. Paisios war froh, einen Übersetzer gefunden zu haben und Arsenios erhoffte sich, wohl unzufrieden mit dem, was er in Kiev vorgefunden hatte, von Moskau Besseres, nicht zuletzt auch in finanzieller Hinsicht; die Möglichkeit, daß er nur um der *milostynja* willen nach Moskau reiste, erscheint wenig plausibel.

Als der Patriarch um einen Lehrer für eine in Moskau geplante griechische Schule gebeten wurde, lag es nahe, Arsenios zu empfehlen[69]. Doch auf dem Rückweg von Moskau schickte Paisios von Kiev aus einen Brief an den Zaren, in dem er ihn vor Arsenios warnte und das gesamte Vorleben des Emigranten enthüllte. Paisios war die Vita Arsenios jedoch bereits bekannt gewesen, als er ihn in Moskau als Lehrer empfahl. Der Grund für den denunziatorischen Brief konnte also nicht in der Entrüstung über den angeblich dubiosen Charakter Arsenios' liegen, sondern mußte ein anderer sein: Arsenij Suchanov, der Paisios ins Heilige Land begleiten sollte, hatte in Kiev die Vorgeschichte Arsenios erfahren und sofort nach Moskau weitergemeldet. Wollte Paisios nicht als Komplize seines Landsmannes erscheinen, mußte er handeln und ihn ebenfalls denunzieren[70]. Kapterev führt noch einen weiteren Grund an: Ein griechischer Kaufmann, der von Paisios eine Summe Geldes geliehen haben soll, war von den Moskauer Behörden auf Ersuchen des Patriarchen hin festgehalten worden, um die Schulden zurückzuzahlen. Arsenios hatte sich, wohl aus landsmannschaftlicher Solidarität und vielleicht auch, weil sich der Kaufmann ihm finanziell erkenntlich gezeigt hatte, für ihn eingesetzt. Dies sollte ihn die Sympathien von Paisios kosten[71]. Der Zar ordnete eine Untersuchung des Falles an. Per Ukaz vom 27. Juni 1649 wurde Arsenios im Anschluß an die Untersuchung ins Kloster Solovki, die Hochburg der russischen *starina*, *"dlja ispravlenija pravoslavnye christianskie very"*, wie so mancher seiner Landsleute vor ihm, verbannt.

Was blieb Arsenios anderes übrig, als sich so zu verhalten, wie

64 Kapterev, Delo S. 85 f. Das Ganze muß sich zwischen dem 25. Juni 1645 (Beginn des Kretischen Krieges) und dem 16. November 1646 (Ende der 1. Amtszeit von Patriarch Parthenios II.) abgespielt haben. Ich teile nicht die Meinung von Λασχαρίδης, Ἀρσένιος S. 65 f., der völlig unkritisch die von Arsenios bei seiner späteren Vernehmung in Moskau angegebenen Daten wie die Darstellung aus dem Munde des Griechen übernimmt.
65 Kapterev, Delo S. 88.
66 Kolosov S. 80; Παπουλίδης, Ἀρσένιος S. 50.
67 Kapterev, Delo S. 88.
68 Kapterev, Delo S. 84 f.
69 Kapterev, Snošenija S. 150; ders., Delo S. 70 f., 81 f.; Λασχαρίδης, Ἀρσένιος S. 72 ist der Meinung, Arsenios sei nicht auf eigenen Wunsch in Moskau geblieben.
70 Belokurov, Suchanov S. 189, Patriarch Nikon schreibt Suchanov noch 1657 die Urheberschaft von Verleumdungen gegen Arsenios zu (Kolosov S. 81 f.).
71 Kapterev, Delo S. 90 ff.

ihn die russischen Mönche erziehen wollten: als bedingungsloser Bewunderer und Anhänger der russischen Frömmigkeit, der all jene Spezifika des russischen kirchlichen Lebens, um die später so hartnäckig gerungen werden sollte, lobte, um auf diese Weise so schnell wie möglich diesen Ort wieder verlassen zu können[72]. Aber unerwartet früh schlug ihm nach dreijähriger Verbannung 1652 die Stunde der Befreiung, als der Novgoroder Metropolit Nikon nach Solovki kam. Er, der den Zaren Aleksej Michajlovič für seinen Plan, die Reliquien der heiligen Moskauer Metropoliten in die Hauptstadt zu bringen, gewonnen hatte, war nach Solovki gekommen, um die Gebeine des auf Geheiß Ivans IV. 1569 ermordeten Metropoliten Filipp nach Moskau zu überführen und lernte bei dieser Gelegenheit Arsenios kennen. Nikon, der seit seinen zahlreichen Gesprächen mit Patriarch Paisios 1649 von der Notwendigkeit der Reform der russischen Kirche nach griechischem Vorbild überzeugt war, sah in Arsenios einen geeigneten Mitarbeiter für dieses Vorhaben. Kurze Zeit später erwirkte er seine Freilassung[73]. Nach seiner Rückkehr nach Moskau wurde Arsenios ein wichtiger Berater des neuen Patriarchen. Ende 1652 schickte ihn Nikon nach Novgorod, um dort in Klosterbibliotheken nach griechischen Handschriften zu forschen[74]. Seit 1654 war er als Korrektor am Druckereihof tätig[75].

Arsenios war im Gegensatz zur communis opinio über ihn weder ein Opportunist noch eine zwielichtige Gestalt[76]. Man kann ihm vorwerfen, daß es ihm in schwierigen Situationen an Standhaftigkeit und Mut mangelte, was ihm aber im Falle seiner erzwungenen und ephemeren Konversion zum Islam das Leben rettete und bei anderen Gelegenheiten gewisse Vorteile verschaffte. Zweifellos fehlte ihm die Bereitschaft zum Martyrium, aber diese Eigenschaft teilte er mit der großen Mehrheit seiner Mitmenschen. Für die in Moskau erforderlichen Arbeiten wie Übersetzungen und Bücherkorrekturen war er der geeignete Mann; er verfügte spätestens nach seinem Zwangsaufenthalt in Solovki über ausreichende russische Sprachkenntnisse, auch wenn seine Übersetzungen bis zum Ende seiner Tätigkeit durch eine gewisse Steife und Übergenauigkeit auf Kosten der Lesbarkeit und des Stils geprägt waren[77]. Hinter dieser philologischen Pedanterie, die außer ihm auch Epifanij Slavineckij und den Mönch Evfimij aus

72 Kapterev, Delo S. 86 ff.
73 S. die Urkunde Nikons bei Šljapkin; Kolosov S. 87 ist der Auffassung, Nikon habe Arsenios bereits früher gekannt. Dies ist nicht ganz auszuschließen, aber eher unwahrscheinlich, da er ihn sonst früher aus der Verbannung hätte befreien lassen.
74 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV S. 172 f.
75 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV S. 165.
76 So beispielsweise Ammann, Abriß S. 271; Hauptmann, Avvakum S. 90; jüngst auch Felmy, Deutung S. 82, der ihn einen "Lebenskünstler" nennt.
77 Lebedeva S. 88; bei Sobolevskij S. 288 ff. die Liste seiner Übersetzungen; Fonkič, Svjazi S. 122 ist der Auffassung, daß Arsenios' Russischkenntnisse vor seinem Aufenthalt in Solovki noch recht schwach waren, da die Untersuchung seines Falls mit Hilfe eines Dolmetschers durchgeführt werden mußte.

dem Čudov-Kloster auszeichneten[78], steckte wahrscheinlich die Furcht, den Wortsinn durch eine allzu freie Übersetzung zu verfälschen.

Den Altgläubigen galt Arsenios als der Verführer schlechthin. Sie sahen in ihm denjenigen, der dem Patriarchen Nikon (immerhin von Geburt ein Russe, der auf derartige "Häresien", wie sie seine Reformen darstellten, nicht von alleine kommen konnte!) jene Neuerungen eingeflüstert hatte[79]. Einmal wurde er sogar als Jude bezeichnet, als ob es für seine vermeintliche Boshaftigkeit nicht ausgereicht hätte, daß er Ausländer war[80]. Noch bei der Disputation von 1682 wurde Arsenios neben Nikon von den altgläubigen Strelitzen als Hauptverantwortlicher angegriffen[81]. In einer altgläubigen Darstellung aus dem 19. Jahrhundert, die auf alte ikonographische Traditionen zurückgeht, sieht man Arsenios als falschen Propheten zusammen mit Nikon (Schlange) und dem Zaren (Bestie) zur apokalyptischen Trias derer vereint, die sich verschworen hatten, den wahren Glauben in Rußland auszurotten[82].

5.1.10. Epifanij Slavineckij

Eine noch wichtigere Rolle als Arsenios spielte der Kiever Gelehrte Epifanij Slavineckij. Dieser zu Beginn des Jahrhunderts in Pinsk geborene Ukrainer hatte das Kiever Kollegium vor der Reform, d. h. dessen "Latinisierung" durch Petr Mogila, besucht und aus diesem Grunde einen ausführlichen und gründlichen Griechischunterricht genossen[83]. Über sein Leben vor seiner Ankunft in Moskau wissen wir wenig. Es ist nicht unmöglich, daß er einen Teil seiner Studien auch in Westeuropa oder Polen (eventuell in Krakau) absolviert hat. Sein Leben war unauffällig, wie es dem Charakter eines irenischen Stubengelehrten entsprach, in der Beschaulichkeit des Kiever Höhlenklosters verlaufen, wo er von 1642 bis 1649 an der dortigen Schule lehrte. 1648 und 1649 hatte sich der Zar an den Kiever Metropoliten Sil'vestr Kossov gewandt und gebeten, aus diesem Kloster die beiden Mönche Damaskin Ptickij und Arsenij Satanovskij als

78 Pevnickij I S. 421 f.; Brajlovskij, Evfimij I S. 435.
79 So der Diakon Fedor (Subbotin VI S. 157 f.) und Neronov 1654 in einer Bittschrift an den Zaren (Kapterev, Nikon I S. 126); der Mönchsdiakon Nil aus dem Solovki-Kloster äußerte sich über ihn: "Arsenij Grek naučil eresi patriarcha Nikona, a Nikon naučil eresi gosudarja" (Mirkovič S. 10).
80 Subbotin IV S. 77.
81 Hughes, Sophia S. 77.
82 Cherniavsky S. 14. Der Herausgeber hat dabei die Beischrift "Arsenij" fälschlicherweise als "Arsenij Suchanov" gedeutet, obwohl dieser wegen seiner heftigen, von ihm literarisch überlieferten Auseinandersetzungen mit den Griechen den Altgläubigen ein wertvoller Bundesgenosse war und als solcher verehrt wurde, in diesem Zusammenhang also gar nicht gemeint sein kann.
83 Rotar I S. 5 f.; über die Bedeutung des Griechischen am Kiever Kollegium vor Mogilas Reformen s. Golubev, Istorija S. 183 ff.

sprachkundige Sachverständige für das Vorhaben einer vollständigen Bibelübersetzung nach Moskau zu schicken. Damaskin Ptickij war des Griechischen nicht mächtig, so daß er in Kiev verblieb. An seiner Stelle wählte Metropolit Kossov Epifanij Slavineckij aus, der mit dem das Griechische nur mäßig beherrschenden Arsenij Satanovskij nach Moskau geschickt wurde. Epifanij traf somit im selben Jahr wie Patriarch Paisios und Arsenios, den beiden anderen für den Anstoß zu Nikons Reformen wichtigen Personen, in Moskau ein[84].

Nicht nur wegen seiner Liebe zur griechischen Sprache, sondern auch aufgrund seiner theologischen Bildung und Einsicht in die orthodoxe Tradition vertrat er eine in der Form zwar moderate, im Inhalt aber unbeugsame Orientierung an der byzantinisch-griechischen Tradition. Aufgrund seiner geographischen Herkunft beherrschte er jedoch ebenso gut Latein und bediente sich ohne Bedenken lateinischer Literatur. Wie Arsenios übersetzte er eine große Anzahl von Werken aus dem Griechischen und war daneben in Moskau auch als Prediger tätig[85].

Epifanij, der auf die kulturell interessierten Kreise der russischen Hauptstadt rasch Einfluß gewann - so lernte z. B. der Bojar Fedor Rtiščev bei ihm Griechisch[86] - gelang es rasch, die noch vorhandenen Voreingenommenheiten gegenüber den Griechen zu beseitigen. An den Bücherkorrekturen, die mit Nikons Reformen einhergingen und deren Ausrichtung wesentlich von ihm beeinflußt wurde, war er von Anfang an bis 1666 an führender Stelle im Druckereihof tätig. Dabei verfolgte er nicht nur seine eigenen Übersetzungen, sondern war auch an der Korrektur liturgischer Bücher beteiligt[87].

5.1.11.Die Vorbereitung der Reformen

Nikon inaugurierte sein Vorhaben mit der von ihm inszenierten "Auffindung" der Gründungsurkunde der Konstantinopler "Heiligen und Großen Synode" von 1593 für das Moskauer Patriarchat, die er 1652 der russischen Synode zur Verlesung brachte: Die russische Kirche wird darin ermahnt, sich stets an der griechischen zu orientieren. Es scheint, daß es Epifanij Slavineckij war, der Nikon auf diese Urkunde aufmerksam gemacht hatte. In jedem Fall war er derjenige, der sie ihm übersetzte[88], denn Nikon, so gräkophil er war, lernte diese Sprache dennoch Zeit seines Lebens nicht[89].

84 Charlampovič S. 144 f.; Rotar I S. 9 ff., 17 ff., 31; Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor III S. 169.
85 Die Liste seiner Übersetzungen s. bei Pevnickij I S. 419.
86 Charlampovič S. 135.
87 Rotar II S. 217; s. zur Charakterisierung Slavineckijs auch Pevnickij II S. 180 f.
88 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV S. 154; Rotar II S. 94; Fonkič, Akt S. 10 ff.; Edition der Urkunde ebdt. S. 16-25.
89 Kapterev, Nikon I S. 258; G. Florovskij, Puti S. 63; Lebedev, Nikon I S. 177 ist der Meinung, Nikon habe in gewissem Maße Griechisch beherrscht, weil sein Biograph Šušerin berichtet, er habe mitunter die Liturgie auf Griechisch zelebriert, was jedoch noch lange kein Beweis ist.

Es ist viel über die eigentlichen Beweggründe dieses Unternehmens spekuliert worden. Man brachte es mit der politisch erforderlichen Anpassung der liturgischen Gepflogenheiten an jene in der Ukraine in Zusammenhang, deren Angliederung an Moskau damals im Bereich des Möglichen war[90] und von den Griechen, wie wir gesehen haben, gewünscht und gefördert wurde. Patriarch Paisios von Jerusalem war sowohl in die eine wie in die andere Angelegenheit verwickelt. Diese Vermutung liegt nahe, wenn man bedenkt, daß die Einführung des Dreifingerkreuzes zwischen dem 23. Februar und 9. April 1653 beschlossen wurde und die Bojarenduma am 23. März d. J. über die Aufnahme der Ukraine ins Zarenreich entschied. Diese Koinzidenz der Daten ist aber eher zufälliger Natur, ebenso später das zeitliche Zusammenfallen der Synode von 1666/67, bei der die Kultusreformen Nikons endgültig bestätigt wurden, mit den Friedensverhandlungen in Andrusovo, bei denen der Zar Anspruch auf das linke Dneprufer erhob[91].

Allerdings war die ukrainische Kirche durch die Reformen Mogilas nicht gräzisiert, sondern eher latinisiert worden; das Dreifingerkreuz war schon vor Mogila gebräuchlich gewesen. Mag sein, daß Nikon, dessen Bild von der Ukraine durch Epifanij Slavineckij geprägt gewesen sein dürfte, dies nicht so deutlich sah. Es hätte aber eigentlich nähergelegen, Moskau als das politisch dominierende Element zum Vorbild für die Ukraine zu erheben und dort das Zweifingerkreuz einzuführen. Das Argument der politisch begründeten Angleichung an die griechische bzw. gesamte balkanisch-nahöstliche Orthodoxie wiegt stärker. Aber zu Beginn der 1650er Jahre waren die politisch maßgeblichen Personen in Moskau, insbesondere der Zar, wie wir gesehen haben, noch nicht so weit, die ihnen von den Griechen zugeschriebene Rolle zu übernehmen. Dies erfolgte erst einige Jahre später, als die Reformen bereits ihren Höhepunkt erreicht hatten. Nikons Programm lag aber bei seinem Amtsantritt 1652 schon weitgehend fest.

So liegt es nahe, die Gründe vor allem in der Persönlichkeit Nikons zu suchen. Die Notwendigkeit von Reformen des russischen kirchlichen Lebens und Korrekturen der liturgischen Bücher war seit den 1620er Jahren deutlich geworden und hatte sich in den 1640er Jahren noch verstärkt. Die anfänglich umstrittene Frage nach dem authentischen Vorbild war auf Betreiben des gräkophilen Kreises um Stefan Vonifat'ev gegen den verhaltenen Widerstand des resignierenden Patriarchen Iosif schließlich zugunsten der Griechen entschieden worden. Ein deutlicher Schub ergab sich durch den Besuch des Patriarchen Paisios 1649, sowie der mehrmonatigen Anwesenheit der Metropoliten Gavriil von Nazareth 1651 und Gavriil Vlasios von Arta und Navpaktos sowie des ehemaligen Ökumenischen Patriarchen

90 Handbuch S. 115.
91 Fleischhacker, Antrieb S. 230 f.

Athanasios Patelaros 1653[92]. Diese verstärkten nicht nur die bereits durch andere Einflüsse, wie Stefan Vonifat'ev, den regelmäßigen Besuch von griechischen Bittstellern und die briefliche Korrespondenz beim Zaren entstandene Gräkophilie, während sie bei dem egozentrischen und zu Monomanie neigenden Nikon geradezu Formen von Gräkomanie annahm[93].

Dabei ist festzuhalten, daß Nikon ursprünglich den Griechen keineswegs wohlgesonnen war[94]. Über die Gründe seiner erstaunlichen Wandlung vom ursprünglichen Anhänger des *russkij byt* zum Gräkophilen läßt sich nur spekulieren. Gut möglich ist es, daß er sich durch die Aufmerksamkeit des Jerusalemer Patriarchen, der von ihm sehr angetan war und ihn dem Zaren empfahl[95], geschmeichelt fühlte und zu der Überzeugung gelangte, es sei notwendig, die russische Kirche nach griechischem Vorbild zu reformieren. Kapterevs Auffassung, Nikon sei das ausführende Organ der Ideen des Zaren und Stefan Vonifat'evs gewesen[96], ist insoweit beizupflichten, als Nikon von ihnen entdeckt und unter ihrem Einfluß, insbesondere dem Vonifat'evs, der dabei die eigentliche treibende Kraft war, zum Griechenfreund wurde. Auch die Zielrichtung der Reformen lag in ihrem Sinne, denn sonst hätte sie der Zar nach Nikons Rücktritt - Vonifat'ev war zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben - nicht weiter verfolgt. Aber es trifft nicht zu, daß Nikon nur solange ein Interesse an den Reformen hatte, als Vonifat'ev (er starb am 11. November 1656) am Leben war[97]. Die Radikalisierung und despotische Art der Durchführung, sowie die Inhalte gingen in erster Linie auf Nikon, in zweiter Linie auf seine Berater zurück. So wurde nicht die behutsame Reform der russischen Kirche, sondern ihre Gräzisierung zu Nikons verbissen verfolgter Aufgabe.

92 Kapterev, Snošenija S. 163 f. Auch mit Gavriil (Miklas S. 123), Gavriil Vlasios (Kapterev, Nikon I S. 68 f.) und Athanasios (Kapterev, Priezd S. 367 f.) führte Nikon theologische Gespräche; Paisios ließ Nikon darüber hinaus durch Gavriil an die Notwendigkeit der Reformen erinnern (Kapterev, Snošenija S. 164). Arsenij Suchanov befragte im Moskauer Auftrag während seines Aufenthalts in Kairo den alexandrinischen Patriarchen Ioannikios zu reformspezifischen Problemen. In Jerusalem sollte er die griechischen liturgischen Gebräuche vor Ort studieren, wovon sein *Taktikon* Zeugnis gibt (Belokurov, Suchanov S. 251 ff., 268 f.; P. Uspenskij S. 173 ff.).

93 Wie stark Nikon in seinen Auffassungen vom Verhalten anderer ihm gegenüber abhängig war, zeigt über zehn Jahre später seine Haltung zu den Griechen, die sich bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Zaren mit kanonistischen Argumenten auf der Seite des letzteren befinden. Nun vernimmt man aus seinem Munde dieselben Anschuldigungen wie von Seiten der Altgläubigen gegen sie.

94 Ivan Neronov erinnert Nikon noch 1657 an seine frühere Einstellung: "Svjatitel', my ot tebja mnogo raz slyšali: greki de i malorossy poterjali veru, i kreposti i dobrych nravov u nich net" (Charlampovič S. 144).

95 Kapterev, Snošenija S. 141.

96 Kapterev, Nikon I S. 46 f.; derselben Auffassung ist auch G. Florovskij, Puti S. 63.

97 Kapterev, Nikon I S. 47, 132.

Dabei ging er zu Beginn, ganz offensichtlich auf den Rat von Leuten wie Epifanij Slavineckij hörend, mit gründlicher Vorbereitung vor. Für die Durchführung der Bücherkorrekturen fehlte es an griechischen Vorlagen. 1631 gab es in der Patriarchatsbibliothek nur fünf griechische Bücher, auch in der Bibliothek des Außenamts und einiger anderer Prikaze (z. B. des Apotheken-Prikaz) sah es nicht anders aus[98]. Nikon hatte 1653 die Bibliotheksbestände der russischen Klöster durchforsten lassen, die über einen Bestand von 2.672 Büchern in zumeist slawischer Sprache verfügten. Ebenso fehlte es an fachkundigen Korrektoren, die nur schwer unter der örtlichen Geistlichkeit zu finden waren. So ließ Nikon oft Griechen, die sich vorübergehend in Moskau aufhielten, im *Pečatnyj Dvor* - nicht selten als Kopisten - arbeiten[99]. Wollte man aber die Korrekturen auf quellenkritischer Grundlage durchführen, dann waren die zeitgenössischen griechischen Drucke hierfür nicht geeignet. Sie stammten weitgehend aus Venedig, wo es zahlreiche griechische Druckereien gab, die bis ins 18. Jahrhundert hinein den Bücherbedarf der Griechen im Osmanischen Reich deckten. Gegen sie gab es die bereits erwähnten Vorbehalte, sie seien von den Lateinern häretisch verfälscht worden. Nun waren diese Ausgaben keineswegs fehlerfrei, aber die Mängel waren aus demselben Grund wie jene in den russischen Büchern entstanden: aufgrund mangelnder Überprüfung anhand der Quellen. Instrumente römischer Propaganda waren sie nicht, da die liturgischen und theologischen Werke von sachkundigen Lektoren, meist griechischen Priestern, kontrolliert wurden[100].

Nikons Berater waren sich darüber im klaren, daß man für eine umfassende Revision der russischen Bücher alter Textvorlagen bedurfte. So war eine Expedition dorthin nötig, wo derartige Handschriften in großer Zahl zu finden waren: in den griechischen Orient, insbesondere auf den Athos[101]. Als geeigneter Mann für eine solche Aufgabe kam Arsenij Suchanov in Frage: Er galt als zuverlässig, sprach Griechisch und kannte Balkan und Orient bereits von mehreren Reisen. In den 1640er Jahren war er nach Georgien gereist, 1651 nach Jerusalem[102]. Anfang Januar 1654 verließ er Moskau und dürfte den Athos Anfang Mai erreicht haben, nachdem er durch die politischen Turbulenzen in der Moldau aufgehalten worden war und Schwierigkeiten gehabt hatte, die von ihm mitgeführten Zobelpelze in das für den Kauf der Manuskripte benötigte Geld umzutauschen. Dort verbrachte er zwei Monate, während derer er fast alle Klöster besuchte[103]. Erstaunlicherweise waren unter den Büchern, die er

98 Luppov S. 172, 199, 207; Suchovskij S. 87 ff.; Fonkič, Svjazi S. 68 ff. hat für den Moment der Abreise Suchanovs im Oktober 1653 32 griechische Handschriften als Bestand in Moskau feststellen können.

99 Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV 180, 186.

100 S. Κουτσόπουλος, insbesondere S. 291 ff.; Σκιαδᾶς S. 33 ff.

101 Eine wichtige Quelle für dieses Vorhaben ist das Vorwort zum Služebnik von 1655 (Belokurov, Sobranie S. 444).

102 Belokurov, Suchanov S. 112, 115 ff., 251 ff.

103 Belokurov, Sobranie S. 449 ff.; Κυριακίδης; Lascaris; Fonkič,

selbst nach Moskau brachte bzw. später von den jeweiligen Klöstern nach Moskau geschickt wurden, fast keine liturgischen Inhalts, sondern Werke von Kirchenvätern, Paterika u. ä., sowie eine ganze Reihe antiker Schriftsteller wie Aristoteles, Thukydides, Homer, Äsop u. a.[104]. Ende August, Anfang September 1654 war Arsenij Suchanov nach Moskau zurückgekehrt. Eine durch die Literatur geisternde zweite Reise nach Jerusalem, die er sofort im Anschluß daran angetreten haben soll[105], fand allerdings nicht statt. Zum einen ist in den Quellen nirgendwo davon die Rede und zum anderen war eine Reise in solch kurzer Frist mit den damaligen Verkehrsmitteln nicht durchführbar.

Wie eine Untersuchung gezeigt hat, wurden die von Suchanov gekauften Bücher intensiv im Druckereihof benutzt, so daß man davon ausgehen kann, daß Sachverständige wie Arsenios und Epifanij Slavineckij zuvor eine Liste mit Desiderata zusammengestellt hatten. Allerdings steht diese Literatur nicht immer in direktem Zusammenhang mit den gerade für den Druck vorbereiteten Ausgaben. Die liturgischen Bücher, die in der Amtszeit Nikons gedruckt wurden, hatte man weitgehend nicht nach griechischen Vorlagen, sondern solchen aus der Ukraine korrigiert, die wiederum nach venezianischen Drukken verbessert worden waren[106]. Sollten die von Suchanov erworbenen Bücher etwa dem Aufbau einer großen Bibliothek und als Instrumente für das Vorhaben einer kritischen Durchsicht aller bisherigen Kirchenväterübersetzungen ins Kirchenslawische bzw. für neue Übersetzungen dienen? Waren die Bücher für eine zu gründende griechische Schule gedacht[107]? Oder wollte man mit politischer Absicht eine byzantinische Bibliothek aufbauen, parallel zu den geistlichen Werten der byzantinischen Orthodoxie, die in den nach Moskau gebrachten Reliquien und Ikonen bereits präsent waren, als Darstellung der kulturellen Schätze der byzantinisch-griechischen Welt? In jedem Fall wurde der Umfang der Bibliothek des Druckereihofes durch diese Bücherkäufe beträchtlich erweitert. Weitere Bücher trafen aus dem griechischen Osten ein: Patriarch Makarios von Antiochia führte bei seinem Besuch 1655/56 in Moskau auch zahlreiche Bücher als Geschenke mit sich[108]. Insgesamt wurden von orthodoxen Hierarchen nicht weniger als 200 Bücher nach Moskau geschickt[109]. Zwischen 1649 und 1679 vervierfachte sich der Bestand der Bibliothek. Zugleich nahm der Prozentsatz griechischer Bücher zu: 62,8 % der Bücher waren griechisch (manche davon zweisprachig, meist griechisch-lateinisch), unter den Handschriften lag der Prozentsatz der griechischen sogar bei 63,1 %[110]. Während der Synode von 1655 befanden sich 555 griechische Bücher in Moskau[111].

Svjazi S. 71 ff., 79 ff.

104 Die Zusammensetzung der Bücher s. bei Belokurov, Sobranie S. 463 ff.; noch ausführlicher Fonkič, Svjazi S. 87 ff.

105 So z. B. Makarij, Nikon S. 47; Belokurov äußert sich hierzu äußerst widersprüchlich: einmal (Suchanov S. 349) schließt er diese Reise aus, während er an einem anderen Ort (Sobranie S. 455) vom Gegenteil ausgeht.

106 Fonkič, Svjazi S. 164; Belokurov, Medvedev S. XXXIX f.; Uspenskij, Istorija S. 289 f.

107 So Suchovskij S. 121 f.; auch Fonkič, Svjazi S. 119 ff. geht von einer Lehrtätigkeit Arsenios' in Moskau aus, für die diese Bücher bestimmt waren.

108 Belokurov, Sobranie S. 478.

109 Suchovskij S. 121.

Nikon hatte 1653 erneut die Gelegenheit gehabt, sich aus griechischem Munde über die Unterschiede zwischen griechischer und russischer Kirche beraten zu lassen. Athanasios Patelaros verfaßte auf seine Bitte hin eine Abhandlung über die Bischofsliturgie, die alsbald für Nikon ins Russische übersetzt wurde[112]. Auf der Synode der russischen Bischöfe im Jahre 1654 erhielt Nikon die Zustimmung zur allgemeinen Korrektur der liturgischen Bücher anhand griechischer Vorlagen. Mit über zwanzig Fragen zu liturgischen und kanonistischen Themen wandte sich der Patriarch darauf an Konstantinopel[113]. 1655 traf die im Namen des gerade amtierenden Patriarchen Paisios I. (2. Amtszeit April 1654-März 1655) von Meletios Syrigos verfaßte Antwort ein[114]. Syrigos war ohne Zweifel der herausragendste griechische Theologe des 17. Jahrhunderts. Wenngleich auch er den typischen Werdegang eines griechischen Intellektuellen jener Zeit mit Studien in Westeuropa (er war kretischer Herkunft, so daß dieser Weg für ihn selbstverständlich war) genommen hatte, vertrat er doch genuin orthodoxe Positionen, die von der dieses Jahrhundert prägenden Pseudomorphose der orthodoxen Theologie noch weitgehend unberührt geblieben waren[115]. Er hatte auf der Synode von Iaşi Mogilas Glaubensbekenntnis aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzt und als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats durchgesetzt, daß die latinisierenden Auffassungen des Kiever Metropoliten, wie z. B. die Vorstellung vom Fegefeuer oder die Auffassung von der Wandlung der eucharistischen Gaben durch die Einsetzungsworte, gestrichen wurden[116]. Sein Antwortschreiben, insbesondere der ausführliche Liturgiekommentar, beweist, auf welchem Niveau die orthodoxe Theologie in Einzelfällen damals stehen konnte[117].

Die wenigsten der von Syrigos beantworteten Fragen betrafen je-

110 Luppov S. 182, 192.

111 Belokurov, Sobranie S. 490.

112 Kapterev, Priezd S. 368; Fonkič, Knigopisanie.

113 Makarij, Istorija XII S. 139 ff.

114 Δελικάνης S. 36 ff.

115 Diese Auffassung teilt sogar der Verfasser der panegyrisch gestimmten Mogila-Biographie T. Ionescu S. 140. Zum Begriff der Pseudomorphose s. u. S.

116 Pargoire III S. 24 ff.; T. Ionescu S. 180, 199 f.; s. zu Syrigos' Werk neuerdings Podskalsky S. 209 ff.

117 Eine ausführliche Analyse dieses Kommentars bei Felmy, Deutung S. 106 ff., der ihn als Werk des Patriarchen Paisios von Konstantinopel ansieht (wie auch Kapterev, Nikon I S. 206), da sich der Hinweis auf den Verfasser nicht im Text und seiner russischen Übersetzung (ed. in ChrČt 1881/3-4, S. 303-353, 4-5, 539-595), sondern in dem in Konstantinopel verbliebenen und von Delikanis edierten Exemplar befindet.

ne Punkte, die später zum Streitgegenstand werden sollten, mit Ausnahme der Frage nach der Zahl der großen Metanien, der Verbeugungen, bei denen man den Boden mit der Stirn berührte. Syrigos versuchte auch nicht, das griechische Modell als für alle orthodoxen Kirchen verbindlich vorzuschreiben, sondern bemühte sich im Gegenteil darzulegen, daß in den rituellen Einzelheiten, die nicht Fragen des Dogmas berührten, durchaus Unterschiede bestünden und bestehen bleiben könnten[118].

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, im Detail die Veränderungen zu analysieren, die letztlich zum russischen Schisma führten. Daß es dabei die am wenigsten mit der Wiederherstellung der alten gesamtorthodoxen Tradition zu begründende Einführung des Dreifingerkreuzes war, die von Avvakum und seinen Mitstreitern am heftigsten bekämpft wurde, zeigt, daß angemessene Reformen bei einer behutsameren Vorgehensweise durchaus vom Kirchenvolk akzeptiert worden wären. Schließlich hatte weder die Streichung des Zusatzes *"i ognem"* in der Formel der Wasserweihe am Theophanie-Fest noch die Abschaffung des *mnogoglasie* zu einer allgemeinen Unzufriedenheit des Kirchenvolkes geführt[119]. Als nun gerade die strengsten Kreise der Moskauer Orthodoxie, die nichts gegen eine Wiederherstellung der kirchlichen und liturgischen Ordnung einzuwenden hatten, sich aus religiösen Motiven heraus zur Wehr setzten, brachte dies eine gravierende Veränderung der Situation mit sich[120].

5.1.12. Die Veränderungen des Ritus

Das Jahr 1655 wurde zum entscheidenden Datum für Nikons Reformen. Am 2. Februar traf der antiochenische Patriarch Makarios in Moskau ein[121]. Wie bereits bei früheren Besuchern nutzte Nikon die Gelegenheit zu Gesprächen. Im Mittelpunkt seiner Bestrebungen standen nun nicht mehr die Korrekturen der liturgischen Bücher, sondern die Anpassung der rituellen Bräuche der russischen Kirche an

118 Δελικάνης S. 38 f.

119 Einige Priester bezeichneten das *edinoglasie* zwar als "neue Häresie", aber die eigentliche Motivation für ihre Ablehnung lag in der eigenen Bequemlichkeit, da sie nun länger zelebrieren mußten. Inwieweit diese Anhänger des *mnogoglasie* sich später dem Raskol anschlossen, läßt sich nicht sagen. Wir wissen aber, daß gerade Avvakum und seine Mitstreiter für den "alten Glauben" sich vehement für das *edinoglasie* eingesetzt hatten (s. Hauptmann, Avvakum S. 51 f.), also wohl kaum aus diesen Reihen Beifall erhalten konnten.

120 Dies betont auch Heller, Eiferer S. 102, der in etwas übertriebener Weise Nikons Vorgänger Iosif für sein behutsames Vorgehen lobt.

121 Paul von Aleppo III S. 1. Wenn man Makarios trotz seiner arabischen Identität hier in die Reihe der Griechen einordnet, muß zumindest daran erinnert werden, daß er erst während seines Aufenthalts in der Moldau richtig Griechisch lernte (Paul von Aleppo III S. 20); zur Biographie des Patriarchen s. Grumel; Nasrallah S. 87 ff.

die der griechischen. In Novgorod hatte Nikon Teile der Liturgie auf Griechisch singen lassen und neben dem weitgehend westlich geprägten ukrainischen Kirchengesang auch den byzantinischen eingeführt[122]. So nimmt es nicht Wunder, daß wir unter den in Moskau weilenden Griechen auch Gesangslehrer finden, wie beispielsweise den später noch eine wichtige Rolle spielenden Mönchsdiakon Meletios[123]. Die Verwendung des Griechischen als Liturgiesprache war in der Rus' nach der Christianisierung zumindest im 10. Jahrhundert relativ weit verbreitet und mindestens bis zum 13. Jahrhundert gibt es Hinweise auf den Gebrauch dieser Sprache in der Liturgie (neben dem Altkirchenslawischen)[124]. Später reduzierten sich jedoch die griechischen Elemente auf einige wenige Ausdrücke wie "εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα" als Antwort auf den Segen des Bischofs oder das "ἄξιος" des Volkes bei der Weihe eines Geistlichen. Unter diesen Umständen wirkte der Gebrauch der griechischen Sprache in der Liturgie eher befremdend und zeigte, daß Nikon weniger an einer Reform im eigentlichen Sinne als an der Gräzisierung der Kirche gelegen war.

Ähnlich verhielt es sich mit dem Kernstück der Reform, dem Dreifingerkreuz. Darauf konzentrierten sich seine Bemühungen seit 1654, als er für die sogenannte *Skrižal'*[125] griechische Texte über das Dreifingerkreuz übersetzen ließ. Darunter findet sich eine Predigt von Damaskinos Studitis[126] zum Sonntag der Kreuzesverehrung nebst einer ihm zugeschriebenen, aber von einem anonymen Verfasser stammenden Schrift zur Fingerhaltung beim Kreuzeszeichen, eine Abhandlung von Nikolaos Malaxos über die Fingerhaltung beim Segen, eine Schrift Maksim Greks über das Festhalten am orthodoxen Glaubenssymbol, die Akten der Synode von 1654, einige Athanasios dem Großen zugeschriebene Schriften sowie eine Abhandlung des Metropoliten Gavriil Seviros von Filadelfia (1577-1616) über die Sakramente. Was Nikon offensichtlich nicht verstand oder verstehen wollte, war, daß die Texte, die sich mit dem Kreuzeszeichen befaßten, keineswegs eine Polemik gegen das Zweifingerkreuz darstellten, sondern eine Erklärung des symbolischen Gehalts des Kreuzeszeichens. Da in der griechischen Kirche das Zweifingerkreuz nicht mehr üblich war, bestand auch keine Veranlassung, dagegen zu polemisieren. Zwei Fünftel der *Skrižal'* machte der von dem Griechen Arsenios übersetzte und teilweise umgearbeitete Liturgiekommentar des im 16. Jahrhundert in Venedig wirkenden griechischen Priesters Ioannis Nathanail aus, den Patriarch Paisios von Konstantinopel Nikon geschickt hatte, daneben wurde auch der Kommentar von Meletios Syrigos in die *Skrižal'* übernommen[127].

122 Rotar III S. 347 ff.; Makarij, Istorija XI S. 169.

123 Kapterev, Školy S. 599.

124 Vodoff S. 439 ff.

125 So übersetzte Arsenios den griechischen Begriff σύμβολον (s. hierzu Felmy, Deutung S. 83 f.).

126 So erklärt sich die Auffassung der Altgläubigen, der "Hypodiakon Damaskin Studit" habe das Dreifingerkreuz in die griechische Kirche eingeführt.

Nikon nutzte die Anwesenheit der beiden Patriarchen, des Antiocheners Makarios und des Serben Gavrilo, um von diesen Vertretern der Gesamtorthodoxie in der Liturgie am "Sonntag der Orthodoxie" 1655, dem ersten Sonntag der vorösterlichen Fastenzeit, öffentlich die Richtigkeit und Ausschließlichkeit des Dreifingerkreuzes bestätigen zu lassen[128]. Dieser Tag war wohlweislich gewählt, da an ihm das *Synodikon* mit der Liste der von der Orthodoxie verurteilten Häresien und Häretiker verlesen zu werden pflegte. Dieser Liste wurde nun das Zweifingerkreuz hinzugefügt. Später veranlaßte Nikon Makarios[129], in schriftlicher Form alle, die sich weiterhin mit zwei Fingern bekreuzigten, zu Häretikern zu erklären. Gavrilo, der griechische Metropolit Grigorios von Nikäa und der moldauische Metropolit Gedeon, der Anfang April 1656 in Moskau eingetroffen war, unterzeichneten ebenfalls dieses Schriftstück. Für Nikon erschien der Zeitpunkt günstig, eine Synode der russischen Kirche einzuberufen. Am 23. April trat sie zusammen und erklärte ihrerseits das Dreifingerkreuz für verbindlich, wobei ohne Zweifel der von staatlicher Seite unterstützte Druck des Patriarchen auf die Synode den Ausschlag gab. Am 11. Mai beschäftigte sich die Synode mit der Frage, wie zur Orthodoxie Konvertierende aufzunehmen seien. Makarios wandte sich scharf gegen die in der russischen Kirche übliche Praxis der Neutaufe von konvertierenden Katholiken - seit Filaret ein Streitpunkt zwischen Griechen und Russen. Es kam darüber zu einer heftigen Auseinandersetzung mit den russischen Bischöfen. Als der antiochenische Patriarch seine Auffassung mit der Kopie einer Handschrift vom Athos belegte, beugten sich die russischen Bischöfe schließlich seiner Meinung[130].

Mehr eine Arabeske war es, daß zu guter Letzt für die russischen Mönche noch griechische Kopfbedeckungen eingeführt wurden und in den Klöstern, vor allem den von Nikon gegründeten, die griechischen Kleidervorschriften verordnet wurden[131]. All dies paßt - trefflich in das Bild Nikons als einer irrationalen und von einer übersteigerten Gräkophilie, die eher Gräkomanie zu nennen wäre, geprägten Persönlichkeit. In seinen Kirchenbauten wollte er griechische Kirchen imitieren und ließ zu diesem Zweck Kirchenmodelle beschaffen, an denen sich seine Klostergründungen (insbesondere

127 Makarij, Istorija XI S. 187 ff.; Kiselev, Knigopečatanie S. 152; ders.; Knigi S. 135 ff.; Felmy, Deutung S. 84 ff. Der Kommentar von Nathanail ist eine Kompilation, die sich vor allem auf den Liturgiekommentar des Thessalonikenser Theologen Nikolaos Kavasilas stützt. Makarios von Antiochia hat ihn ins Arabische übersetzt (Nasrallah S. 115).

128 Paul von Aleppo III S. 127 ff. Daß auch der Serbe Gavrilo vorbehaltlos für das Dreifingerkreuz plädierte, widerlegt Kapterevs Auffassung, bei den Balkanslawen sei das Zweifingerkreuz erhalten geblieben.

129 Kapterev, Nikon I S. 205 und Kartašev S. 158 machen deshalb Makarios für den Raskol verantwortlich.

130 Makarij, Istorija XII S. 189 ff.; ders., Nikon S. 82 f.

131 Neubauer S. 138. Über Nikons Vorliebe für griechische Kopfbedeckungen s. Paul von Aleppo IV S. 107 ff.

das Neu-Jerusalem-Kloster in Istra westlich von Moskau) ausrichteten[132]. Nikon hielt offenbar völlig unhistorisch alles Griechische für das Original. Sogar die Küche des Patriarchen soll griechisch gewesen sein[133]. Nikon scheute auch vor einer Auseinandersetzung mit Makarios nicht zurück, wenn es darum ging, das griechische Typikon pedantisch genau zu befolgen: So bestand er darauf, daß die Wasserweihe am Theophanie-Fest nicht zweimal, in der Kirche und danach an einem Gewässer durchgeführt wurde, wie es bei den Russen und auch den Griechen üblich war, sondern nur ein einziges Mal, wie es das Typikon eigentlich vorsah[134].

Die russischen Bischöfe hatten bei diesen Entscheidungen völlig ihr früheres nationales Selbstbewußtsein verloren und darauf verzichtet, ihre "russischen" Standpunkte in den einzelnen Fragen durchzusetzen. Es erstaunt, zu beobachten, wie sie sich noch ein halbes Jahrzehnt zuvor vor der Einführung des *edinoglasie* gesträubt hatten, obwohl sogar die *Stoglav-Synode* sich eindeutig dafür ausgesprochen hatte, und wie sie nun sogar der Einführung griechischer Kopfbedeckungen zustimmten. Neben dem bereits vermuteten Druck von Seiten Nikons und des Zaren dürfte ihnen auch angesichts des Schicksals des Bischofs Pavel von Kolomna jeglicher Mut zum Widerstand geschwunden sein. Dieser war, nachdem er als einer der ersten gegen Nikons Reformpläne opponiert hatte, spurlos verschwunden. Man munkelte, Nikon habe ihn ermorden lassen, was sich jedoch nicht beweisen läßt. In jedem Fall kann man davon ausgehen, daß er auf Betreiben des Patriarchen verbannt wurde und bald danach nicht mehr am Leben war[135]. So verwundert es nicht, daß es der in der einfachen Geistlichkeit entstandenen Opposition gegen diese Reformen leicht gelang, den Widerstand des Kirchenvolks gegen diese, die spezifische Identität der russischen Kirche bedrohenden Neuerungen zu mobilisieren. Die Kirchenführung, d. h. in erster Linie Nikon, hatte den Kontakt mit der russischen Wirklichkeit verloren und förderte mit ihren harschen Zwangsmaßnahmen den Widerstand mehr als daß sie ihn brach.

Doch die Geschichte des Raskol ist nicht unser Thema. Es ist aber notwendig, in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Rolle der Griechen zurückzukommen. Dabei ist festzustellen, daß der Impuls zur Gräzisierung der russischen Kirche am Anfang zwar von Griechen ausging, dann aber von Nikon aufgegriffen und zu seiner eigenen Sache gemacht wurde. Seit dem Patriarchat Filarets war

132 Gibbenet I S. 30.

133 Mel'gunov S. 25.

134 Makarij, Istorija XI S. 200; Nikolaevskij, Iz istorii II S. 755, Anm. 1.

135 Kartašev S. 170; Hauptmann, Avvakum S. 66 stützt seine Bekräftigung der Mordthese darauf, daß Nikon ein Interesse an der Beseitigung Pavels gehabt habe; fraglich bleibt jedoch, weshalb er bei seinen anderen Gegnern nicht ähnlich vorgegangen ist. Das Absetzungsurteil Nikons der Synode von 1666/67 geht auch auf das Verschwinden Pavels ein: Man wisse nicht, wie er ums Leben gekommen sei.

der griechische Einfluß in Moskau beständig gewachsen, aber man konnte bislang nicht von einer Gräzisierung der russischen Kirche sprechen. Diese war das Werk des Russen Nikon, eines Mannes, der bis an sein Lebensende keine genauen Vorstellungen von dem hatte, was eigentlich griechisch bzw. byzantinisch war. Sein Denken, so wie es uns in einzelnen Schriften überliefert ist, verrät ein äußerst lückenhaftes und eklektisches Wissen ohne die Fähigkeit oder Bereitschaft zur rationalen Argumentation, dagegen aber einen ausgeprägten Willen zur Macht, Egozentrik und Selbstmitleid, das mitunter geradezu blasphemische Züge annahm[136].

5.2.Die Auseinandersetzung zwischen Patriarch Nikon und Aleksej Michajlovič

5.2.1.Die Genese des Konflikts

Die anfänglich harmonischen Beziehungen zwischen Patriarch und Zar verschlechterten sich im Laufe der 1650er Jahre. Dies war zum einen die natürliche Folge der Entwicklung des Zaren, der sich mit zunehmendem Alter von den Personen, die sein Handeln während seiner Jugend beeinflußt hatten, emanzipierte. Der Konflikt hatte aber zum anderen seinen Ursprung ebenso im Verhalten und der Persönlichkeit Nikons. Die ursprüngliche Harmonie zwischen Zar und Patriarch war nicht zuletzt in der demütigen Ehrerbietung Aleksej Michajlovičs gegenüber Nikon begründet. Je älter der Zar wurde und sich der Bedeutung seines Amtes bewußt wurde, desto mehr mußte es zu einem Konflikt kommen.

Der ohne Zweifel tiefreligiöse Zar, der, wie Paul von Aleppo schreibt[137], viel eher christliche Tugenden verkörperte als der herrische Patriarch, hatte Nikon in Briefen mehrfach als *velikij gosudar'* ("großer Herrscher") tituliert, was er bisweilen auch gegenüber dessen Vorgänger Iosif getan hatte. Dieser Titel war zuvor nur einem einzigen russischen Patriarchen als offizielle Anrede zuteil geworden, nämlich Filaret. Weniger allerdings in seiner Eigenschaft als Oberhirte der russischen Kirche, sondern als Vater des Zaren und eigentlicher Lenker des Staates. Wenn Aleksej Michajlovič Nikon auf diese Weise titulierte, war dies lediglich eine Geste der Ehrerbietung, Nikon empfand aber in dem ihm eigenen Amtsverständnis diesen Titel als seiner Würde angemessen und begann, ihn als Titel zu führen, obwohl seine direkten Vorgänger Ioasaf und Iosif lediglich den eines *velikij gospodin* - "großer Herr" - führten[138].

Nach der Rückkehr des Zaren von dem Feldzug gegen Polen kam

136 Cherniavsky S. 11; G. Florovskij, Puti S. 63 f.
137 Paul von Aleppo III S. 5, 27 ff., 45, 121 f., 145.
138 Makarij, Istorija XI S. 179, XII S. 230 f.; Kapterev, Nikon II S. 133; Neubauer S. 58.

es zur fortschreitenden Entfremdung zwischen den beiden, die 1656, kurz nachdem Patriarch Makarios mit seiner Suite Moskau verlassen hatte, sich erstmals manifestierte. Als Nikon in seiner herrischen Art den Zaren darauf hinwies, daß er ihm als seinem geistlichen Vater zum Gehorsam verpflichtet sei, erwiderte dieser, nicht er, sondern der Patriarch von Antiochia sei sein geistlicher Vater[139]. In den beiden folgenden Jahren verschlechterten sich die Beziehungen kontinuierlich, bis Nikon, zutiefst gekränkt über verschiedene Ereignisse 1658 in einem theatralischen Auftritt nach einem Gottesdienst im Kreml von seinem Amt zurücktrat[140] und sich in sein von ihm selbst gegründetes Auferstehungskloster (Voskresenskij bzw. Novoierusalimskij Monastyr') bei Istra westlich von Moskau zurückzog[141].

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie ist fast ausschließlich von der Zeit nach der Konstantinischen Wende geprägt worden. In der 6. Novelle Justinians hatte es seine paradigmatische Formulierung vom Priestertum und Kaisertum als den beiden größten Geschenken Gottes an den Menschen gefunden, deren beiderseitiges Verhältnis durch die Symphonia, das harmonische Einverständnis und die Zusammenarbeit zwischen dem Oberhaupt der Kirche und dem Kaiser gekennzeichnet sein sollte. Beide sollten in enger Koordination und Kooperation jeder in seinem Bereich, dem göttlichen und dem menschlichen, herrschen. Im 9. Jahrhundert erhielt dieses Verhältnis durch die höchstwahrscheinlich von Patriarch Photios verfaßte Epanagoge eine weitere Spezifizierung[142].

In der westlichen Forschung wurde zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Staat und Kirche seit dem 18. Jahrhundert der Terminus "Cäsaropapismus" verwendet[143], der die komplexe Beziehung jedoch unzulässig vereinfacht. Man war von der Form und den Befugnissen des Papsttums ausgegangen, wie sie sich seit dem 11. Jahrhundert im Westen entwickelt hatten und hatte sie auf den Osten übertragen, indem man nach jener Person suchte, die eine dem Papst ähnliche Funktion ausübte, ohne dabei die völlig andersgeartete ekklesiale Struktur zu berücksichtigen. In der byzantinistischen Forschung wird der Begriff heute abgelehnt. Zwar besaß der Kaiser ein faktisches Machtübergewicht, seit dem 6. Jahrhundert setzte er den Patriarchen ein und konnte ihn nach Belieben auch wieder absetzen[144]; er war meist dazu bereit, seine Machtfülle in Auseinandersetzungen mit der Kirche zu gebrauchen, setzte sich jedoch nicht grundsätzlich durch, vor allem dann nicht, wenn er mit

139 Gibbenet II S. 458; Paul von Aleppo IV S. 169.
140 Der direkte Anlaß war, daß ein zarischer *Okol'ničij* einen Bojaren des Patriarchen mit dem Stock geschlagen hatte (Makarij, Istorija XII S. 311).
141 Zu diesem Kloster s. Lebedev, Novyj Ierusalim.
142 Meyendorff S. 213 ff.; Papadakis S. 37 ff.
143 Die diesen Begriff und die damit verbundene Theorie vertretende Forschungsrichtung gipfelt in Michels "Die Kaisermacht in der Ostkirche"; s. dort auch die umfangreiche Literatur.
144 Medlin S. 24.

der Kirche als Institution bzw. Fragen der Lehre konfrontiert war. Es gab sehr wohl auch in Byzanz, nicht nur in Westeuropa, eine wenngleich nicht so scharfe Unterscheidung zwischen imperium und sacerdotium, welche beide aufeinander angewiesen waren. "... l'empereur, en tant que chrétien, dépend du patriarche, le patriarche, en tant que citoyen de l'Etat, dépend de l'empereur."[145] Patriarch und Kaiser waren im Idealfall zu Solidarität und Zusammenarbeit verpflichtet bzw. darauf angewiesen, auch wenn herausragende Amtsinhaber sich schwächeren Gegenspielern gegenüber in Einzelfällen durchzusetzen verstanden, eben weil die beiden Bereiche nicht deutlich voneinander abgegrenzt waren und ihr Verhältnis deshalb immer wieder neu ausgelotet werden mußte[146]. Manche Kaiser hatten durchaus die Tendenz zur Herrschaft über die Kirche, es gelang ihnen aber nicht, diesen Anspruch prinzipiell durchzusetzen. Schärfster Gegner der kaiserlichen Allmacht in der Kirche war dabei weniger die Hierarchie als das Mönchtum[147].

Dieses byzantinische Grundmuster des Verhältnisses von Staat und Kirche, etwas abgemildert aufgrund der jurisdiktionellen Unterstellung unter Konstantinopel, übernahm nach ihrer Christianisierung auch die Kiever Rus'. Eine wesentliche, häufig verwendete Quelle für die politische Ideologie der Ostslawen war der Fürstenspiegel, den der in Konstantinopel wirkende Diakon Agapitos 527 Justinian I. anläßlich seiner Thronbesteigung gewidmet hatte[148], insbesondere dessen 21. Kapitel. Das Ideal der Symphonia galt auch für Moskau: Zar und Metropolit präsidierten gemeinsam der Hundertkapitelsynode von 1551, die in ihren Beschlüssen die 6. Novelle Justinians wiederholte[149]. Wie in Byzanz galt der Herrscher jedoch nicht als unantastbarer Gebieter, dem immer grundsätzlicher Gehorsam zu leisten war: So war die Kirche zu Widerstand gegen ihn berechtigt, ja sogar verpflichtet, sollte er sich als Tyrann erweisen, der die christlichen Gebote und die Dogmen der orthodoxen Kirche verletzte. Dies entsprach im übrigen der Epanagoge, die feststellte, daß der Kaiser, sollte er aufhören, Gutes zu tun, seiner Würde verlustig ginge[150]. Selbst Iosif Volockij, der Theoretiker der absoluten großfürstlichen

145 Ahrweiler S. 130.
146 Geanakoplos, insbesondere S. 381, 397 ff.; Kazhdan-Constable S. 147 f.; Ahrweiler S. 130 ff.; Meyendorff S. 5 f. ("Caesaropapism ... became never an accepted principle in Byzantium", ebdt. S. 6); Schreiner S. 70; Papadakis S. 40 ff. ("... the theory is in reality a thinly disguised expression of Western hostility toward Eastern Orthodoxy", ebdt. S. 42); die Unbrauchbarkeit des Begriffs für die frühbyzantinische Zeit hat bereits Enßlin gezeigt; er weist nicht zuletzt darauf hin, daß im 4. Jahrhundert der Bischof von Rom noch lange nicht "Papst" im späteren Sinn gewesen sei, weshalb auch der Begriff unangemessen ist. Nichtsdestotrotz geht G. Podskalsky in dem von ihm verfaßten diesbezüglichen Lemma im LexMa 2, Sp. 1366 vom Faktum des Cäsaropapismus aus.
147 Meyendorff S. 6.
148 S. hierzu LexMa 1, Sp. 202; 4, Sp. 1054, 1056 f.
149 Medlin S. 107, 110.
150 Meyendorff S. 214.

Macht, der als erster Autor die vollständige Agapitos-Übersetzung für seine "imperiale" Ideologie benutzte, grenzte den Tyrannen vom wahren orthodoxen Herrscher ab. Gerade in der umstrittenen Gestalt Ivans IV., der keinesfalls konsequent die Idee der Symphonia praktizierte, sondern im Gegenteil der Kirche seinen Willen aufzuzwingen versuchte, zeigte sich in der Person Metropolit Filipps, wie ernst die Kirche dieses Gebot nahm[151]. Dabei ist interessant, daß beide Lager, Anhänger wie Gegner Ivans, sich bei ihrer Argumentation Agapitos' bedienten, was eine prinzipielle Übereinstimmung belegt, die jedoch in der politischen Praxis zu unterschiedlichen Schlüssen führte[152]. Anzumerken ist, daß weder der Großfürst noch später der Zar völlig die Rolle des byzantinischen Kaisers übernahmen: Weder wurde er als "heilig" (ἅγιος) angesprochen wie jener (so beispielsweise bei der Krönung) noch pflegte er im Altarraum wie die Priester zu kommunizieren[153]. Erst mit Aleksejs Sohn Fedor sollte sich letzteres ändern[154].

Der Fall Nikon ähnelt jenen Fällen der byzantinischen Geschichte, in der ein machtbewußter und durchsetzungsfähiger Patriarch wie vor allem im 11. Jahrhundert Michael Kerularios den Kaiser zu dominieren versuchte. Die Vorstellungen des Moskauer Patriarchen wichen beträchtlich von der russischen und gesamtorthodoxen Tradition ab bzw. stützten sich in der Argumentation lediglich auf einen ihrer Stränge. Wenn man die Quellen seiner Vorstellungen erkennt, wird deutlich, welche Konfusion in der Gedankenwelt dieses Patriarchen herrschte, dessen Denken nicht einfach als gräkophil bezeichnet werden kann. Ausgehend davon, daß der Kaiser (Zar) vom Patriarchen gekrönt wird, folgerte Nikon die Überlegenheit der priesterlichen Gewalt über die kaiserliche, Gedanken von Johannes Chrysostomos aufgreifend. Die noch vor seinem Amtsantritt als Patriarch von ihm erfolgreich betriebene Überführung der Reliquien des Metropoliten Filipp von Solovki nach Moskau macht deutlich, daß diese Auffassung nicht erst während seiner Patriarchatszeit heranreifte. Zugleich benutzte er bei seiner Argumentation Begriffe, die im westlichen Hochmittelalter von den Päpsten bei ihren Auseinandersetzungen mit der weltlichen Macht, den römischen Kaisern deutscher Nation, verwendet worden waren[155].

Den Zugang zu diesen Argumenten hatte Nikon in der russischen Übersetzung des *Constitutum Constantini* gefunden. Diese war Ende des 15. Jahrhunderts in dem Kreis um den Novgoroder Erzbischof Gennadij entstanden, in dessen Auftrag westeuropäische Mön-

151 Medlin S. 73 f., 109, 120 f.; Ševčenko, Ideology S. 158.
152 Ševčenko, Ideology S. 165 ff., 173 f.
153 Medlin S. 44 ff., 103; Papadakis S. 41. Lediglich die Art des Kommunionsempfangs hob den Kaiser über die anderen Laien empor, nicht jedoch das Faktum, daß er während der Liturgie den Altarraum betreten durfte; dies pflegte auch bei Sängern, Lektoren u. a. der Fall zu sein (Geanakoplos S. 390).
154 Savva S. 153 f.; Uspenskij, Zar S. 148.
155 Kapterev, Nikon II S. 125 f.; Zyzykin II S. 11 ff., 53 f.; Gibbenet II S. 327; Kartašev S. 194; Tumins-Vernadsky S. 22.

che als Übersetzer lateinischen Schrifttums tätig waren[156]. Nikon hatte die Übersetzung des *Constitutum* in die bereits 1650 gedruckte, aber zuerst zurückgehaltene Ausgabe der *Kormčaja* einfügen lassen[157]. Bevor er sich 1652 bereiterklärte, das Amt des Patriarchen anzunehmen, hatte er den Zaren, die Bojaren und die Bischöfe schwören lassen, daß sie die "evangelischen Dogmen Christi und die Verordnungen der Heiligen Apostel und Väter wie die Gesetze der frommen Kaiser" achten würden. Unter letzteren verstand er neben der 6. Novelle Justinians sowie der Epanagoge, die er 1654 von Epifanij Slavineckij übersetzen ließ, ebenso das *Constitutum Constantini*[158]. Als weitere Zusätze fanden sich in jener Ausgabe der *Kormčaja* Artikel über die Errichtung des Moskauer Patriarchats 1589, die Wahl und Einführung des Patriarchen Filaret sowie die "Erzählung vom Abfall Roms vom wahren Glauben"[159]. Somit schloß sich der Kreis der Argumentation des Patriarchen: Rom war vom Glauben abgefallen und Konstantinopel wie auch die anderen orientalischen Patriarchate unter die Gewalt der Hagarener geraten. Somit war der russische Patriarch, d. h. Nikon, legitimer Nachfolger Papst Silvesters und stand höher als die griechischen Patriarchen. Mit der "Erzählung vom weißen Klobuk", der nach der Legende "vom himmlischen Zaren" Christus für den Erzbischof des Großen Novgorod (Nikon war Metropolit von Novgorod gewesen) bestimmt war, unterstrich Nikon seine Auffassung, daß dieser weiße Klobuk viel ehrwürdiger sei als die von Konstantin auf den russischen Zaren übergegangene weltliche Zarenkrone[160].

In seinem Verhalten dem Zaren gegenüber bezog er sich einseitig auf jene Tradition, die zu Widerstand gegen einen Herrscher aufforderte, der sich als nicht orthodox erweisen sollte. Wieder bezog er sich auf Johannes Chrysostomos Werk "Über das Priestertum", in dem der Priester, dessen Amt höher stehe als das des weltlichen Herrschers, zur Standfestigkeit ermahnt wird, eine Haltung, die der Kirchenvater in seinem Leben selbst vorlebte. Nun war Aleksej Michajlovič allerdings nicht der tyrannische Herrscher, der die Kirche kontrollieren und beherrschen wollte und gegen den deshalb Widerstand geboten war, sondern ein zutiefst frommer Monarch, der Verantwortungsgefühl für die Kirche besaß und ihr seine Fürsorge erwies[161]. Zwar entsprachen einige gesetzliche Regelungen seiner Regierungszeit, wie die Errichtung des *Monastyrskij Prikaz*, der über den kirchlichen Besitz zu gebieten hatte, nicht dem byzantinisch-orthodoxen Ideal, aber dies allein gab Nikon keine Berechtigung zu seinem maßlosen Verhalten.

Mit seinem Rücktritt wollte Nikon ganz offensichtlich den Zaren zu Reue und Entschuldigung zwingen, um mit noch größerer und

156 Pavlov S. 42; Stökl, Geschichte S. 223.
157 Žužek S. 53 ff., 101.
158 Pavlov S. 43; Zyzykin II S. 57 ff.; Tumins-Vernadsky S. 21 f., 32.
159 Žužek S. 54 f.; S. 101.
160 Pavlov S. 44 f.; Zyzykin II S. 134 ff.; Onasch S. 76.
161 Zyzykin II S. 22 ff.; Medlin S. 144; Sorokin S. 78.

endgültig durch den Zaren bestätigter Machtfülle im Triumph auf den Patriarchenthron zurückzukehren. Aber die Dinge entwickelten sich anders, als es in seiner Absicht gelegen war. Selbst wenn der Zar persönlich auf eine Aussöhnung mit dem Patriarchen hoffte[162], hielt ihn zum einen dessen trotziges und selbstherrliches Verhalten und zum anderen der Einfluß seiner eigenen Umgebung davon ab. Nikon hatte sich durch sein herrisches Wesen vor allem in den Kreisen der Moskauer Bojaren zahlreiche Feinde geschaffen. Sie hatten nicht vergessen, daß der *velikij gosudar'* Nikon aus bäuerlichen Verhältnissen stammte und benutzten nun die Gelegenheit, um das Problem Nikon im Sinne seiner endgültigen Absetzung zu regeln. Die Angelegenheit wurde dadurch kompliziert, daß Nikon nun, da er erkennen mußte, daß die Dinge sich anders entwickelten, als er beabsichtigt hatte, bestritt, zurückgetreten zu sein. Er führte zur Stützung dieser Behauptung kanonistische Argumente an, die im Grunde wenig überzeugend waren und weniger seine Belesenheit als Mangel an systematischer Bildung bewiesen. Dennoch versetzte er mit ihnen die kirchenrechtlich schlecht unterrichtete russische Hierarchie in eine gewisse Hilflosigkeit[163].

Im Prinzip scheint Nikon nicht gegen die Wahl eines neuen Patriarchen eingestellt gewesen zu sein, verlangte aber, daß diese Wahl mit seiner Zustimmung zu erfolgen und er seinen Nachfolger zu weihen habe. Zur Klärung dieser Fragen trat am 20. März 1660 in Moskau eine Synode zusammen, zu der der Zar auch die drei gerade in Moskau weilenden griechischen Bischöfe Parthenios von Theben, Nektarios von Pogoniani[164] und Kyrillos, den früheren Erzbischof von Andros, lud. Diese lieferten den mehrheitlich zu einer Absetzung Nikons tendierenden russischen Bischöfen die kanonistischen Argumente, ohne diesem dabei in den Rücken zu fallen. Angesichts seiner Verdienste und auch seiner Liebe zu den Griechen, wie sie betonten, plädierten sie für eine milde Behandlung: Er solle zwar als Patriarch abgesetzt werden, aber nicht seiner Bischofswürde verlustig gehen. Epifanij Slavineckij vertrat in seiner Stellungnahme eine andere Auffassung: Er war der Meinung, der von den Griechen aufgeführte Kanon würde eine Absetzung nicht zwingend vorschreiben. Obwohl die Synode Nikons Absetzung beschloß, ließen sowohl die Stellungnahme Slavineckijs als auch die für ein Entgegenkommen plädierenden Griechen den Zaren weiterhin unschlüssig und verhinderten die sofortige Ausführung der Beschlüsse, die dem Fall Nikon ein Ende bereitet hätte[165].

162 An einer persönlichen Versöhnung mit Nikon lag dem Zaren im Prinzip bis an sein Lebensende; sein Sohn Fedor bat 1681 die griechischen Patriarchen, dem in Verbannung lebenden Ex-Patriarchen Verzeihung zu gewähren (Kapterev, Dosifej S. 68 ff.).
163 Kapterev, Nikon I S. 306, 409, 430 ff.
164 S. zu ihm Fonkič, Knigopisanie.
165 Rotar III S. 361 ff.; Gibbenet I S. 75, 77 ff., 89 f.

5.2.2.Paisios Ligaridis

In dieser Situation trat die Person auf den Plan, die von nun an den Gang der Dinge im Fall Nikon bestimmen sollte: Der den Typus des geistlichen Abenteurers[166] schlechthin repräsentierende Paisios Ligaridis. Ligaridis, 1609/10 auf Chios geboren, war weniger ein Produkt der damaligen Verhältnisse im Orient als vielmehr der seit dem Ende des 16. Jahrhunderts forcierten Bemühungen der römischen Kurie, die Orthodoxie für die Union zu gewinnen. Als Sohn orthodoxer Eltern wurde er in die konfessionell gemischten Verhältnisse seiner Heimatinsel hineingeboren. Chios, dessen Bevölkerung als Ergebnis der zweieinhalb Jahrhunderte währenden genuesischen Herrschaft über die Insel zu einem Viertel katholisch war, besaß eine Jesuitenschule, in der der junge Panteleimon, wie Ligaridis mit weltlichem Namen hieß, seine ersten Kenntnisse erwarb. Im Frühjahr 1623 ging er nach Rom, um dort seine Ausbildung am *Collegio Greco* fortzusetzen, wo er auf Fürsprache des katholischen Bischofs von Chios, Marco Giustiniani, aufgenommen wurde. Giustiniani, der die intellektuelle Begabung Ligaridis' erkannt hatte, sollte von seinem Schützling nicht enttäuscht werden. Als einer der Besten seines Jahrgangs wurde er 1636 zum Doktor der Philosophie und Theologie promoviert. Das *Collegio Greco* wollte diesen herausragenden Absolventen nicht sofort, wie es die Satzungen vorsahen, als unierten Priester in seine Heimat zurückschicken, sondern behielt ihn vorerst als Lehrer, so daß er fünf Jahre lang Griechisch am Collegio unterrichtete. 1639 wurde er von einem unierten Bischof zum Priester geweiht. Zwei Jahre später verließ er Rom, versehen mit einer großzügigen jährlichen Besoldung durch die *Propaganda fide.*

In Rom hatte er bei zahlreichen einflußreichen Persönlichkeiten den Eindruck hinterlassen, ein bedingungslos ergebener Diener der katholischen Sache zu sein[167]. In den Orient zurückgekehrt, gelang es ihm, den gleichen Eindruck zu erwecken. So berichtete der französische Gesandte in Konstantinopel, de la Haye, in den schmeichelhaftesten Worten über Ligaridis nach Rom, was zur Folge hatte, daß die jährlichen Anweisungen an ihn erhöht wurden. 1644 zeigte er Ambitionen auf das gerade vakante Amt des Jerusalemer Patriarchen, aber es mangelte ihm an Geld, diese zu verwirklichen[168]. Da er beständig über die Feindseligkeit der griechischen Geistlichkeit in Konstantinopel wegen seines Missionseifers klagte, erlaubte ihm die Propaganda fide, sein Tätigkeitsfeld in die Moldau und Walachei zu verlegen[169].

166 So nennt ihn Salomon (S. 37) einen "geistlichen Abenteurer ... mit dem sich an Erfolg und Einfluß keiner unter den zahllosen griechischen Klerikern vergleichen kann, die seit dem Fall Konstantinopels im Moskoviterreich ihr Glück suchten".
167 Pirling, Ligarid S. 338 ff.; Hionides S. 20 ff. Während dieser Zeit dürfte er Juraj Križanić kennengelernt haben (Tsirpanlis, Križanić S. 31).
168 Pall S. 80.
169 Lavrovskij S. 680.

In Târgovişte gründete er zusammen mit seinem chiotischen Landsmann Ignatios Petritsis 1646 eine griechische Schule. Er unterrichtete an ihr Philosophie, widmete sich der Übersetzertätigkeit und verfaßte einige anti-protestantische Traktate. Die Schule existierte allerdings nur bis 1651. Nachdem ein vollständiger Kurs durchlaufen war, fanden sich für einen weiteren Kurs keine Schüler mehr[170]. Es gibt Hinweise darauf, daß er zwischen 1646 und 1649 die rumänischen Fürstentümer wegen seiner Verwicklung in politische Intrigen und Konspirationen verlassen mußte und sich in Ungarn oder Polen aufgehalten hat[171]. Angesichts seines Charakters muß man dies zumindest für möglich halten. Nach wie vor hielt er den Kontakt mit Rom aufrecht. Die *Propaganda fide* versuchte einmal, wohl um endlich eine auch finanzielle Rechenschaft über seine in den Berichten groß herausgestellte Tätigkeit in ihrem Auftrag zu erhalten, ihn nach Rom zu locken, jedoch ohne Erfolg[172]. Anfang 1650 nahm er in Târgovişte an den Disputationen Arsenij Suchanovs mit den Griechen teil und machte dabei die Bekanntschaft des Russen[173]. Patriarch Paisios von Jerusalem dürfte er schon früher kennengelernt und durch seine Bildung beeindruckt haben. In dessen Gefolge reiste er 1651 nach Jerusalem und legte dort die Mönchsgelübde ab. Für kurze Zeit der geistlichen Obhut Arsenij Suchanovs anvertraut, vollzog Paisios am 14. September 1652 an Ligaridis, der als Mönch seinen Namen angenommen hatte, die Weihe zum Metropoliten von Gaza[174]. Der neue Hirte scheint seine Eparchie jedoch nie betreten zu haben, denn bald nach seiner Weihe finden wir ihn auf Chios, danach erneut in der Moldau und der Walachei.

Diese Rückkehr zur Orthodoxie und seine öffentliche Absage an den Katholizismus sorgten in Rom, wo man aufgrund der Präsenz lateinischer Mönche im Heiligen Land gut über die Ereignisse in Jerusalem unterrichtet war, für Aufsehen und Enttäuschung. Für Ligaridis selbst scheint sich dagegen nichts geändert zu haben. Mehrfach wandte er sich in Briefen direkt an die *Propaganda fide* oder an Freunde wie seinen chiotischen Landsmann Leon Allatius und klagte darin über seine Geldsorgen, seine Treue zum Katholizismus beteuernd. Doch außer bei Allatius, mit dem ihn eine enge Freundschaft verband, scheint er in Rom wenig Vertrauen gefunden zu haben. Man charakterisierte ihn als "Griechen unter Griechen und Lateiner unter Lateinern" und in der Tat scheint es, daß die einzige Konfession, der Ligaridis mit ausschließlicher Treue anhing, die des Geldes war. Trotz dieser Einschätzung in Rom erhielt er noch 1657 Geldzuwendungen der *Propaganda fide*[175].

Was diese Persönlichkeit jedoch so schillernd macht[176], war

170 Camariano-Cioran S. 21 ff.
171 Gorskij, Svedenija S. 144; Lavrovskij S. 721; Pirling, Ligarid S. 345.
172 Pirling, Ligarid S. 344; Hionides S. 50.
173 Prenija S. 335 ff.
174 Hionides S. 37; Proskinitarij S. 54; Ἰωαχείμ; Παπαδόπουλος, Πράξις; Ζερλέντης.
175 Pirling, Ligarid S. 342 ff.; Salomon S. 41; Hionides S. 86.

Ligaridis' intellektuelles Format, das ihn weit über die Grenzen seines Wirkungsbereiches hinaus bekannt werden ließ. So schickte Patriarch Nikon am 1. Dezember 1657 an ihn eine Einladung in die Moldau mit dem Hinweis, er sei ihm durch den Mönch Arsenij empfohlen worden. Damit kann nur Arsenij Suchanov gemeint sein. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß Arsenios (Arsenij Grek) Ligaridis von seinem eigenen Aufenthalt am *Collegio Greco* her kannte, wo er aller Wahrscheinlichkeit nach sein Lehrer gewesen war, aber an jene Zeit wollte Arsenios nach all dem, was er wegen seiner Vergangenheit in Moskau erdulden mußte, nicht erinnert werden, geschweige denn andere daran erinnern. Arsenij Suchanov kannte Ligaridis. Wie wir bereits gesehen haben, hatte er den Russen damals in seiner Stellungnahme für das Zweifingerkreuz unterstützt. Ein für ihn typisches Verhalten, mit dem er sich mit Erfolg bei dem Russen einzuschmeicheln versuchte. Jedenfalls zweifelte der den Griechen gegenüber sonst so strenge Suchanov nicht im geringsten an Ligaridis' Rechtgläubigkeit im russischen Sinne[177].

Der Einladung Nikons leistete Ligaridis erst fünf Jahre später Folge, als sich die Verhältnisse in Moskau grundlegend zuungunsten des Patriarchen gewandelt hatten. Ligaridis war aufgrund seiner permanenten Abwesenheit von seiner Eparchie Gaza inzwischen durch Patriarch Paisios abgesetzt worden. Möglicherweise hatte auch sein dubioses Finanzgebaren Anstoß erregt und mit zur Amtsenthebung geführt. Als er vernahm, daß Paisios' Nachfolger Nektarios sich zu einer Reise in die Donaufürstentümer aufgemacht hatte, erschien es ihm an der Zeit, einen Ortswechsel vorzunehmen, um nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden[178]. Deshalb griff er gern auf die alte Einladung zurück und führte zusätzlich ein Empfehlungsschreiben des Ökumenischen Patriarchen Parthenios IV. mit sich[179].

176 Die Zwiespältigkeit seiner Person wird auch von Historikern festgestellt, die ihn ansonsten eher positiv darstellen. Als Beispiele seien hier Suttner und Podskalsky genannt. Suttner, Ligarides S. 74 formuliert: "Der hochbegabte Paisios Ligarides beeindruckt durch seine Leistungen jeden, der sich mit ihm befaßt; zugleich enttäuscht er wegen seines sehr unausgeglichenen Charakters". Podskalsky (S. 251, 254) nennt ihn "ein ausgesprochenes Talent mit ausgesprochenem Feingespür für die tatsächlichen Brennpunkte der Theologie und Kirchenpolitik, ... begabt zudem mit dem Sinn für wirkungsvolle Selbstdarstellung und bedenkenlose Förderung des Eigennutzes, ..." "Man kann Ligarides ... nicht einfachhin einen Opportunisten nennen, wie dies vielfach geschehen ist; möglicherweise glaubte er an eine überkonfessionelle Einheit des Christentums ...". Dieser Ruf litt auch später nicht unter seiner moralischen Zweifelhaftigkeit: Der österreichische Gesandte Reutenfels sah in ihm die kultivierteste Person in ganz Rußland (Hionides S. 83).

177 Λασκαρίδης, Ἀρσένιος S. 219 ist in seiner Fixierung auf den Protagonisten seiner Monographie natürlich fest davon überzeugt, daß es sich um den Griechen handelt.

178 Pirling, Ligarid S. 345; Hionides S. 50 f.

179 Dositheos Notaras machte Parthenios deshalb schwere Vorwürfe wegen Einmischung in die Angelegenheiten des Jerusalemer Patriarchats (Lavrovskij S. 723).

In Moskau eingetroffen, erkannte er rasch die Lage und verhielt sich dementsprechend. Man kann annehmen, daß er sich im voraus über die Verhältnisse informiert hatte. Es wurde ihm klar, daß es den Russen an einem Sachverständigen für kanonisches Recht mangelte, der für die Lösung des Problems Nikon unerläßlich war. Epifanij Slavineckij wäre ein solcher gewesen, wollte sich aber nicht gegen Nikon benutzen lassen. Nachdem Ligaridis sowohl die politischen Kräfteverhältnisse als auch die zu erwartende Entlohnung erkannt hatte, schloß er sich der Anti-Nikon-Partei an. Bald erfolgten seine ersten Bitten an den Zaren bezüglich finanzieller Zuwendungen; er scheute sich auch nicht, in Handelsgeschäften tätig zu werden[180]. Anfänglich fungierte er nur als Berater, bald aber wurde er zur federführenden Person bei der Vorbereitung und Durchführung des Prozesses gegen den ehemaligen Patriarchen. Um aus seiner günstigen Position noch mehr Kapital zu schlagen, nahm er über den Apostolischen Nuntius in Warschau von neuem Verbindung mit der *Propaganda fide* auf und entwickelte das phantastische Projekt einer Union der russischen Kirche mit Rom. Seine Vorschläge stießen jedoch kaum auf Interesse, da er in Rom mittlerweile fast jede Glaubwürdigkeit verloren hatte[181].

5.2.3.Die Vorbereitungen für eine "ökumenische" Synode

Wie in seinem bisherigen Leben trieb Ligaridis vom Zeitpunkt seiner Ankunft Anfang 1662 in Moskau an einige Zeit lang ein doppeltes Spiel. Nikon, der kurz darauf Arsenios zu ihm geschickt hatte, weil er sich von ihm Unterstützung versprach, riet er zur Versöhnung mit dem Zaren, ja sogar zur Rückkehr auf den Patriarchenthron[182]. Dem Zaren schlug er am 29. Mai 1662 vor, Nikon vor ein geistliches Gericht zu stellen. Sein Interesse scheint darauf ausgerichtet gewesen zu sein, die Angelegenheit in die Länge zu ziehen, um den finanziellen Nutzen möglichst groß ausfallen zu lassen. Ligaridis' erste konkrete Stellungnahme zum Fall war die ausführliche Beantwortung der von dem Bojaren Strešnev zusammengestellten Fragen zu den verschiedenen Nikon vorgeworfenen Vergehen, die er kanonistisch meist zutreffend, jedoch mit ausgesprochener Spitzfindigkeit und wenig konkret beantwortete[183]. Was das Verhältnis Kirche-Staat anbetraf, so bemühte sich Ligaridis, die Macht des Zaren über die Kirche zu festigen. Seine Sicht der Dinge war weder ausgesprochen orthodox noch katholisch, sondern am ehesten eine Rechtfertigung des russischen status quo, wozu er gerne auf

180 Rotar III S. 359 ff.; Hionides S. 64 ff.

181 Pirling, Ligarid S. 347 f.

182 Vorob'ev S. 8; Salomon S. 47.

183 So kritisierte er z. B., daß Nikon im Altarraum einen Spiegel hatte anbringen lassen, um sich nach der Liturgie kämmen zu können (s. Gibbenet I S. 121). Ligaridis' griechische Antworten auf Strešnevs Anfragen und eine Beurteilung aus kanonistischer Sicht finden sich bei Πετρακάκος; s. auch Salomon S. 49.

die Vorstellung von Moskau als dem Dritten Rom zurückgriff[184].

Bei der ersten Sitzung des mit der Behandlung des Falles Nikon beauftragten Gremiums am 29. Dezember 1662 war Ligaridis die entscheidende Person: Er bestätigte das Recht des Zaren, eine Synode einzuberufen und verurteilte aufs schärfste das von Epifanij Slavineckij verfaßte Protokoll der Synode von 1660. Die Leitung des Verfahrens lag nun in seinen Händen und er genoß das uneingeschränkte Vertrauen des Zaren sowie aller Gegner Nikons. Ivan Neronov erschien er als "von Gott gesandt". Sein Vorschlag, die ganze Angelegenheit dem Ökumenischen Patriarchat zur Entscheidung zu übergeben, war in ähnlicher Weise allerdings schon von Epifanij Slavineckij gemacht worden. Einen Tag später bereits verließ eine Delegation Moskau mit dem Auftrag, die Einladungen des Zaren zu einer den Fall Nikon behandelnden gesamtorthodoxen Synode den griechischen Patriarchen im Orient zu überbringen. Leiter dieser Delegation war der wie Ligaridis aus Chios stammende Mönchsdiakon Meletios, seit 1655 unter anderem als Gesangslehrer in Moskau tätig, der sich mit seinem Landsmann rasch angefreundet hatte und zu seinem Mitarbeiter geworden war[185]. Die Idee zu dieser Synode stammte von Paisios Ligaridis. Sie ging in gewisser Weise auch auf Nikons Argument ein, daß er nicht von den russischen Bischöfen, die er selbst geweiht habe, verurteilt werden könne[186]. Es ist gut möglich, daß Ligaridis ein Präzedenzfall aus der griechischen Kirche bekannt war: Der 1565 abgesetzte Ökumenische Patriarch Ioasaf II. hatte verlangt, daß die drei übrigen Patriarchen seinen Fall untersuchten[187].

Die Antwort ließ lange auf sich warten. Erst am 8. April 1664 erhielt man Nachricht von Meletios, der auf dem Rückweg inzwischen in Iaşi eingetroffen war. Die Griechen verhielten sich eingedenk der delikaten Situation ähnlich vorsichtig wie ihre Landsleute, die 1660 an der Synode in Moskau teilgenommen hatten. Man konnte und wollte es nicht mit dem Zaren verderben, auf dessen finanzielle Unterstützung man angewiesen war. Auch konnte man nicht den kirchenrechtlichen Tatbestand ignorieren, der eher gegen Nikon sprach. Auf der anderen Seite waren die Griechen zugleich der Auffassung, daß man Nikon einiges schuldig sei. So nahm man in dem Antwortschreiben nicht direkt Bezug auf den konkreten Fall, sondern erörterte die Fragen theoretisch nach dem kanonischen Recht[188]. Meletios berichtete, daß Patriarch Nektarios von Jerusalem anfänglich bereit gewesen sei, der Einladung Folge zu leisten. Auf dem Weg nach Moskau habe sich in Iaşi seine Absicht dann plötzlich geändert. Meletios erklärte dies mit dem Einfluß eines griechischen Kaufmanns namens Anastasios, der Nikon aufs höchste als Beschützer und Freund der Griechen gelobt habe. Möglicherweise beabsichtigte Nektarios von Anfang an nicht, nach Moskau zu reisen. Nikons Vorliebe für die Griechen war kein Geheimnis und im übrigen war auch die Meinung von Nektarios' Erzdiakon Dositheos Notaras von Gewicht. Da Nektarios in Moskau wenigstens den Eindruck seines guten Willens hinterlassen wollte, gab er anfänglich vor, der Einladung nachzukommen und begab sich mit Meletios nach Iaşi. Dort entschuldigte er sich dann damit, daß die Reise wegen des Kriegs, der gerade in der Ukraine tobte, zu gefährlich sei, als ob dieser nicht bereits vor seiner Ankunft in der Moldau ausgebrochen sei. Meletios war nun seinerseits gezwungen, einen Grund für diesen vorgeblichen Sinneswandel zu finden[189]. Es gibt jedoch noch eine andere Erklärung für Nektarios Verbleib in der Moldau: Meletios selbst verhinderte sie unter irgendwelchen Vorwänden, da das Eintreffen des Jerusalemer Patriarchen in Moskau das Ende des angeblichen Metropoliten von Gaza, Paisios Ligaridis, bedeutet hätte.

Den Einladungen kam somit niemand nach. In Moskau hatte sich die Lage dadurch kompliziert, daß im Frühjahr 1664 der frühere Metropolit von Ikonion, Athanasios, nach Moskau gekommen war. Er gab sich als Neffe des Patriarchen Dionysios III. von Konstantinopel aus, in dessen Auftrag er Nikon und den Zaren versöhnen solle. Zum Eklat kam es, als Athanasios die Echtheit der Unterschriften der vier Patriarchen unter der von Meletios überbrachten Antwort auf die Moskauer Anfragen anzweifelte. Athanasios irrte sich jedoch. Da man von ihm weitere Störungen befürchtete, steckte man ihn kurzerhand in Klosterhaft. Meletios brach mit einer zweiten Einladung von neuem in den Orient auf[190].

Ligaridis hatte, davon ausgehend, daß der Ökumenische Patriarch nicht selbst nach Moskau kommen würde[191], diesen brieflich gebeten, ihn zu seinem Exarchen zu ernennen. Welche Dreistigkeit dieses Ansinnen von Seiten des Chioten bedeutete, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß er als Metropolit von Gaza, als der er sich seit seiner Ankunft in Moskau titulierte, Ende der 1650er Jahre von Patriarch Paisios abgesetzt worden war. Ligaridis mußte sich darüber im klaren sein, daß auch Dionysios III. hierüber unterrichtet war. Es ist anzunehmen, daß nicht nur Meletios, sondern auch Ligaridis sich von Anfang an dessen bewußt war, daß die Ernennung zum Exarchen auf andere Weise als durch den Patriarchen persönlich vollzogen werden mußte. Das Schreiben an Dionysios war somit vielleicht nur dazu gedacht, die Moskauer irrezuführen. Mit Hilfe von Ioannis Karyofyllis,

184 Papastathis S. 79 ff.
185 Kapterev, Školy S. 599; ders., Nikon II S. 287; Gibbenet II S. 11 ff.; Παπαδόπουλος, Χειραγωγοί S. 125; Salomon S. 43 f., 46, 52; Hionides S. 63.
186 Gibbenet II S. 189 f. Ein etwas merkwürdiges Argument, denn zweifellos waren etliche der amtierenden Bischöfe nicht von Nikon, sondern bereits von seinen Vorgängern geweiht worden.
187 Iorga, Byzance S. 94.
188 Ediert bei Γεδεών, Διατάξεις I S. 341-368.
189 Gibbenet II S. 91 ff. Meletios war in solchen Sachen nie verlegen: So erzählte er auch, ein reicher Grieche, Parteigänger Nikons, habe reiche Entlohnung dafür versprochen, daß der Moskauer Patriarch nicht verurteilt werde (Gibbenet II S. 98).
190 Kapterev, Snošenija S. 189 ff.; Gibbenet II S. 99 ff.
191 Dem Zaren selbst war sehr an der Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen gelegen, er wandte sich sogar mit einem Schreiben an den türkischen Sultan, um ihm das Kommen zu ermöglichen (Gibbenet II S. 108).

der zu den wenigen Gegnern Nikons in Konstantinopel gehörte, und Alexandros Mavrokordatos, beide Freunde Ligaridis', gelang es Meletios, das Ernennungsschreiben zu fälschen[192]. Nach kurzem Aufenthalt in Konstantinopel reiste er weiter, zuerst nach Alexandria, wo es ihm gelang, Patriarch Paisios zur Teilnahme an der Synode in Moskau zu bewegen. Darauf begab er sich ins Katharinenkloster auf dem Sinai, dessen Erzbischof Ananias ebenfalls seine Zusage erteilte und schließlich nach Damaskus. Patriarch Makarios befand sich seit 1664 auf einer Kollektenreise in Georgien[193], wohin ihm Meletios folgte, bald darauf auch Paisios, Ananias und ihre Begleitung. Makarios zeigte sich einer Reise nach Moskau zuerst abgeneigt und auch Paisios wollte unter diesen Umständen wieder umkehren. Makarios wollte sein Patriarchat offensichtlich nicht für längere Zeit verlassen, da er befürchtete, abgesetzt zu werden, eine Furcht, die Paisios teilte. In Moskau war inzwischen das angeblich von Dionysios III. stammende Schreiben eingetroffen, in dem Paisios Ligaridis zum Exarchen des Ökumenischen Thrones ernannt wurde[194].

Die griechische Kolonie in Moskau war in ihrer Haltung zu Nikon gespalten, stand aber mehrheitlich eher auf seiner Seite, da seine Gräkophilie ihm früher schon ihre Sympathien eingetragen hatte. Ligaridis hatte zu jener Zeit aufgrund seiner exklusiven Stellung am Hof die einflußreichste und dominierende Position inne. Die alten Mitarbeiter Nikons waren verstummt, Arsenios befand sich seit 1662 wieder in Solovki in der Verbannung, aus der er erst 1666 befreit wurde; über sein weiteres Schicksal wissen wir nichts[195]. Epifanij Slavineckij hatte es noch nie danach verlangt, eine öffentliche Rolle zu spielen. Er hatte sich immer nur dann öffentlich geäußert, wenn er nach seiner Ansicht befragt worden war. Da den Gegnern Nikons spätestens seit seiner Stellungnahme 1660 bekannt war, daß seine Sympathien eher auf Nikons Seite lagen, kam er für sie als Sachverständiger nicht in Frage. Andere, weniger bekannte Griechen in Moskau hielten mit Nikon Kontakt, unterrichteten ihn über den jeweils neuesten Stand der Dinge und unterstützten ihn, so gut es ging[196].

So war Nikon davon unterrichtet, daß Ligaridis, als er nach Moskau kam, bereits nicht mehr Metropolit von Gaza war. Ihm war auch der in einem von Ligaridis während seiner römischen Zeit veröffentlichten Buch enthaltene Widmungsbrief an den Erzbischof von Neapel,

192 Gibbenet II S. 110 ff., 157 ff., 172; Hionides S. 67, 72; zur Rolle von Karyofyllis s. insbesondere Λασκαρίδης, 'Αρσένιος S. 241, Anm. 3.
193 Kratschkowski S. 118.
194 Gibbenet II S. 274 f.
195 Kolosov S. 92 f.
196 Kapterev, Nikon II S. 299 ff.; Gibbenet II S. 352; Makarij, Istorija XI S. 714; Hionides S. 74 f. Zu Nikons Parteigängern gehörte der Mönch Agathangelos, der zuvor Ligaridis unterstützt hatte, Athanasios von Ikonion und "Savelij Dmitriev", der einen Brief von Patriarch Nektarios überbracht hatte. Die Korrespondenz Nikons mit Athanasios und "Savelij" ist ediert in Perepiska. Ein heimlicher Parteigänger Nikons war auch Afanasij Ordin-Naščokin (Gibbenet II S. 139).

den er darin seinen "ehrwürdigsten Gebieter" nennt, zumindest dem Titel nach bekannt und er besaß ein 1637 in Rom erschienenes Buch des Unierten Neofytos Rodinos mit einem Vorwort von Ligaridis[197]. Alle diese Kenntnisse konnte Nikon nur von mit ihm sympathisierenden Griechen erhalten haben. Er versuchte, sich schriftlich an den Ökumenischen Patriarchen zu wenden, seine Briefe wurden jedoch abgefangen[198]. Sie hätten, wären sie an ihrem Bestimmungsort angekommen, auch wenig an seinem Schicksal ändern können. Denn das, worüber er berichtete, war in Konstantinopel längst bekannt. Nach dem kanonischen Recht führte an der Absetzung Nikons kein Weg vorbei. Gleichzeitig empfanden die Konstantinopler Griechen sich sowohl dem Zaren wie auch Nikon verpflichtet und rieten deshalb zur Versöhnung. Daß man erkannt zu haben scheint, in welchen Händen die Vorbereitung der Synode lag, zeigt die Empfehlung von Dositheos Notaras an Moskau, die Briefe der griechischen Patriarchen von Russen und nicht von Griechen übersetzen zu lassen, da er eine Verfälschung befürchtete[199].

Die Gerüchte, die über Ligaridis in Moskau zu kursieren begannen, irritierten den Zaren. Allmählich begann er an der Integrität des vorgeblichen Metropoliten wie der Echtheit seiner Ernennung zum Exarchen Zweifel zu hegen. Deshalb schickte er eine dritte Mission in den Orient, diesmal unter Leitung des *kelar'* Savva aus dem Čudov-Kloster. Nach einigen Peripetien gelangte er zu Dionysios III. in Thessaloniki, wo er nach dem Verlust seines Patriarchenamtes als Metropolit amtierte[200]. Er offenbarte ihm den Betrug: Die Ausstellung der Bevollmächtigung war das Werk des Megas Chartofylax Ioannis Karyofyllis. Dionysios äußerte sich darüber hinaus dezidiert gegen Ligaridis, den er "einen Papisten und hinterlistigen Menschen" nannte. In ähnlich negativer Weise äußerte sich Patriarch Nektarios, der sich weiterhin in der Moldau aufhielt, in einem Brief an den Zaren[201].

Die Ergebnisse von Savvas Mission waren niederschmetternd für Moskau, aber es scheint, daß man sie insgeheim erwartet hatte. Für den Zaren blieb jedoch nichts anderes übrig, als Ligaridis zu halten. Wer sonst hätte den Prozeß gegen Nikon vorbereiten und lenken sollen? Es ist schwerlich davon auszugehen, der Zar habe nach wie vor nicht glauben wollen, was man über Ligaridis in Erfahrung gebracht hatte. Die Ergebnisse der Untersuchung mußten letztlich ohne Konsequenzen bleiben, denn es war nicht nur Ligaridis, der vom Zaren abhing, sondern umgekehrt - bis zum Abschluß des Prozesses gegen Nikon[202] - auch dieser von Ligaridis. Aus dem Nordkaukasus war

197 Gorskij, Svedenija S. 136; Lavrovskij S. 714 f.
198 Matthes-Hohlfeld S. 11 ff., 285 ff.
199 Gibbenet II S. 156.
200 Βιτάλης S. 35.
201 Gibbenet II S. 174 ff., der Brief findet sich S. 892-895; Vorob'ev S. 23.
202 Wie rasch der Zar nach der Synode auf Distanz ging, zeigt der Umstand, daß er bereits 1667 zögerte, die Widmung des von Ligaridis über den Prozeß gegen Nikon verfaßten Werkes anzuneh-

bereits gemeldet worden, daß Makarios von Antiochia und Paisios von Alexandria bald in Moskau eintreffen würden[203]. So konnte man in Moskau nicht anders, als unter allen Umständen am geplanten Vorgehen festzuhalten.

5.2.4.Die Synode von 1666/67 und das Urteil über Nikon

Die Synode verlief weitgehend nach Plan. Nikon, den die Anwesenheit der beiden orientalischen Patriarchen in Rage gebracht hatte, machte es ihnen und den anderen Griechen mit seinem aggressiven und uneinsichtigen Verhalten, das er mit an den Haaren herbeigezogenen kanonistischen Argumenten zu untermauern suchte, leicht, alle Sympathien, die sie einst für ihn gehegt hatten, zu vergessen. Sein jähzorniger und selbstherrlicher Charakter wurde während seiner Auftritte auf der Synode mehr als offenkundig. Seine Ankündigung, an die Jurisdiktion des Papstes zu appellieren - er begründete dies mit einem Kanon der Synode von Serdica[204] - seine Behauptung, direkt vom Ökumenischen Patriarchen eingesetzt zu sein, so daß die Patriarchen von Alexandria und Antiochia ihn gar nicht absetzen könnten, sowie seine Anzweiflung der Rechtmäßigkeit ihres Patriarchenamtes aufgrund der Tatsache, daß sie nicht mehr an ihrem Titularort residierten (der Alexandriner in Kairo und der Antiochener in Damaskus)[205] bewirkten nur das Gegenteil von dem, was er damit beabsichtigte[206]. Darüber hinaus wurde in seinen Ausführungen deutlich, daß Nikon als Patriarch von Moskau in der Hierarchie der orthodoxen Patriarchate an erster Stelle zu stehen vermeinte. Vernadsky sieht hierin den entscheidenden Grund für seinen Sturz[207]. Man kann wohl davon ausgehen, daß Nikons Gegner nicht versäumt hatten, die Griechen darauf hinzuweisen, um einen weiteren Grund für seine Verurteilung zu haben.

Es ist immer wieder behauptet worden, dadurch, daß Ligaridis den beiden Patriarchen[208], die kein Russisch konnten, als Berater zur Seite gestellt wurde, hätten sie keine Gelegenheit gehabt, den Fall Nikon neutral und nicht aus der Sicht der antinikonianischen Partei zu sehen. Dabei übersieht man, daß auch Ligaridis das Russische nicht beherrschte und sich in Moskau zur Verständigung des Lateinischen bediente, das dann ins Russische übersetzt werden mußte[209]. Die Patriarchen waren nur insoweit von Ligaridis abhängig, als er ihnen als Referent diente; die Entscheidungen fällten sie selbst. Es gab letztlich, insbesondere angesichts des kompromißlosen Verhaltens von Nikon, keine andere Möglichkeit, als ihn zu verurteilen und abzusetzen.

men (Hionides S. 77).
203 Gibbenet II S. 276 ff.
204 Makarij, Istorija XI S. 388; s. auch Zyzykin II S. 162 ff.
205 Gibbenet II S. 357.
206 Gibbenet II S. 309 ff., 352 ff.
207 Vernadsky S. 142; Zyzykin II S. 134 ff., 147.
208 Makarios hatte ihn zehn Jahre früher bei einem Aufenthalt in der Walachei kennengelernt (Paul von Aleppo V S. 27 ff.).
209 Kapterev, Nikon II S. 531; Salomon S. 56; Kartašev S. 77; Hionides S. 60. Dabei erhebt sich die Frage, wieso dieses umständliche Verfahren benutzt wurde. Ligaridis hätte genausogut Griechisch sprechen können, da an der Synode Griechen teilnahmen, die das Russische beherrschten, z. B. Dionysios Iviritis.

5.2.5.Die Regelung der inneren Fragen der russischen Kirche

Parallel zum Fall Nikon wurden die Kirchenreformen behandelt. Für diesen Bereich war der griechische Archimandrit Dionysios aus dem athonitischen Iviron-Kloster zuständig, der seit 1655 als Nachfolger des Archimandriten Klimis Vorsteher des griechischen Nikolaus-Klosters in Moskau, des Metochions seines Klosters war. 1662/63 ersetzte er Arsenios als Korrektor am Druckereihof[210]. Daneben war er, der insgesamt von 1655 bis 1669 in Moskau lebte[211], als Übersetzer tätig. Er hatte eine Abhandlung über bzw. gegen die Spezifika der russischen Orthodoxie verfaßt, in der er sich v. a. über das Zweifingerkreuz ausließ, das er als Abweichung von der (griechischen) Norm zur Häresie erklärte, wie umgekehrt die Verfechter der russischen Tradition über diejenigen urteilten, die sich mit drei Fingern bekreuzigten. Kartašev hat insofern nicht ganz unrecht, wenn er feststellt, Dionysios sei in seinem theologischen Niveau den Altgläubigen nicht überlegen gewesen[212]. Einige Beschlüsse der Synode entsprachen in ihrer Formulierung wortwörtlich Passagen in dieser Abhandlung[213].

Aber auch hier wäre es falsch, allein in Dionysios den Verantwortlichen für das Verhalten der Patriarchen zu sehen. Zwar fungierte er - anders als Paisios Ligaridis - auf der Synode als Dolmetscher, im übrigen neben den beiden russischen Bischöfen Ilarion von Rjazan' und Pavel von Krutic'y[214]. Makarios war mit der Problematik seit seinem ersten Aufenthalt in Moskau vertraut und hatte Nikons Reformen damals schon vehement unterstützt und gefördert, so daß er sie nun nicht hätte verwerfen können. Im übrigen war für die Griechen nichts selbstverständlicher als die durch die Nikonschen Kultusreformen entstandenen Veränderungen gutzuheißen, die die Unterschiede zum eigenen kirchlichen Leben weitgehend beseitigten. Die Synode regelte in allen Einzelheiten die die russische Kirche seit den 1650er Jahren bewegenden Fragen, deren Ursprünge

210 Belokurov, Sobranie S. 481; Mansvetov S. 27.
211 Πατρωνέλλης S. 315 ist zwar der Auffassung, Dionysios sei zwischen 1655 und 1660 wieder auf dem Athos gewesen, aber Lebedeva S. 80 und Fonkič, Svjazi S. 126, Anm. 43 belegen, daß er ununterbrochen in Moskau weilte.
212 Kartašev S. 178.
213 Kapterev, Raskol S. 16, 27 ff.
214 Kapterev, Raskol S. 9 f.; Makarij, Istorija XI S. 687; s. zu Dionysios auch Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV 182; Rumjancev; Gibbenet II S. 325; Fonkič, Dionisij S. 186 f.

aber weiter zurücklagen. Mit der Aufhebung derjenigen Beschlüsse der *Stoglav*-Synode, die den griechischen Normen widersprachen, beseitigte sie die meisten Reste altrussischer Frömmigkeit, die noch bestanden hatten. Der *Stoglav* und die an ihm beteiligte russische Hierarchie (also auch Metropolit Makarij!) wurden gar der Unwissenheit und Unbildung geziehen[215].

Wie seit nunmehr fast zwanzig Jahren üblich, waren es die Griechen, die auf Wunsch der Russen das entscheidende Wort sprachen. Die Probleme innerhalb der russischen Kirche wurden damit nicht gelöst, sondern eher verschärft. Unerwarteten Sukkurs erhielten die ebenfalls zur Synode geladenen Gegner der Kultusreformen vom ehemaligen Patriarchen selbst. Er hielt den Griechen voller Zorn über die Behandlung seiner Person vor, die griechischen Bücher seien, da sie im Westen gedruckt würden, verfälscht, womit er in erster Linie auf die sich gegen ihn richtenden Kanonessammlungen abzielte[216]. Für die Anhänger der russischen Tradition konnte die starke griechische Präsenz auf der Synode nur bedeuten, daß die Griechen endgültig die Macht in der russischen Kirche übernommen hatten[217]. An der Synode nahmen neben den beiden Patriarchen sechs (zählt man Paisios Ligaridis dazu, sieben) Metropoliten (Grigorios von Nikäa, Kosmas von Amasia, Athanasios von Ikonion - der sich, um seine Klosterhaft zu beenden, offensichtlich bereit gezeigt hatte, an der Verurteilung Nikons mitzuwirken - Theofilos von Trapezunt, Daniil von Varna und Theofanis von Chios; als weiterer Nichtrusse ist der Georgier Epifani zu erwähnen), zwei Erzbischöfe, Ananias vom Sinai und Manassis von Pogoniani, sowie die Archimandriten Matthäos (aus Alexandria) und Dionysios Iviritis, Venediktos, Protosynkellos des alexandrinischen Patriarchen, Leontios, Abt des Savvas-Klosters in Alexandria sowie der Priester Ioannis Sakulis[218], Ökonom des antiochenischen Patriarchen, teil[219]

Den Griechen aber die Schuld für die Zuspitzung des Schismas und die Verfolgung der Altgläubigen anzulasten bzw. ihnen, wie dies Kartašev tut[220], allein die Verantwortung für den Verlauf der Synode zu geben, wäre zu einseitig. Schließlich waren sie von russischer Seite darum gebeten worden, die Verhältnisse in der russischen Kirche zu ordnen, auch wenn der Grieche Ligaridis die Idee zu dieser "ökumenischen" Synode hatte. Diejenigen, die nicht in Moskau erschienen waren wie Nektarios von Jerusalem hatten zur Versöhnung geraten. Eine versöhnliche Lösung wurde nicht zuletzt

215 Δελικάνης S. 136.
216 Gibbenet II S. 355.
217 Epifanij Slavineckij nahm an dieser Synode offiziell nicht teil (Rotar III S. 372 f.).
218 S. zu diesem Fonkič, Sakulis; über Anastasios, einen weiteren, eher zweitrangigen griechischen Teilnehmer an der Synode und Sekretär des alexandrinischen Patriarchen, s. ders., Anastasij.
219 S. die Liste bei Δελικάνης S. 180 ff. 1666/67 hielten sich insgesamt 117 griechische Mönche in Moskau auf (F. Ternovskij S. 99).
220 Kartašev S. 179 ff., 200.

durch Nikons exzentrisches Verhalten während der Synode verhindert[221]. Es ist deshalb mehr als fraglich, ob die Dinge einen positiveren Verlauf genommen hätten, wären die Russen unter sich geblieben. Nikon hatte den russischen Bischöfen zuvor expressis verbis das Recht abgesprochen, über ihn zu Gericht zu sitzen. Auf der Synode zweifelte er die Rechtmäßigkeit und Zuständigkeit der beiden griechischen Patriarchen an. Es läßt sich generell fragen, ob Nikon bei seiner Egozentrik, die ihn zur maßlosen Überschätzung seiner eigenen Stellung und Person geführt hatte, jemals akzeptiert hätte, daß andere über ihn urteilten. Selbst wenn der Ökumenische Patriarch in Moskau anwesend gewesen wäre, hätte sich Nikon ähnlich verhalten wie gegenüber Paisios und Makarios. Im übrigen waren die Griechen später, als sie von russischer Seite gebeten wurden, Nikon Verzeihung zu gewähren, sofort dazu bereit[222].

In jedem Fall war das Ergebnis der Synode kein Triumph für die Griechen, sondern eher für die Moskauer antinikonianische Partei. Die Synode hatte auch die Vorrangstellung des Zaren vor der Kirche bestätigt. Diese Entscheidung der Synode wurde über zehn Jahre später, in dem Vergebungsschreiben der griechischen Patriarchen 1681/82 für Nikon, bestätigt. Allerdings ergriffen die beiden Patriarchen keineswegs in allen Fragen die Partei des Zaren. Was den Kirchenbesitz anbetraf, unterstützten sie die Position der russischen Kirche, wie auch die beiden gräkophilen russischen Bischöfe Ilarion von Rjazan' und Pavel von Kruticy, die sonst zu den Stützen der antinikonianischen Partei gehörten. Ebenso wurde die Unterstellung Geistlicher unter weltliche Gerichte wieder rückgängig gemacht[223]. Die Verschärfung der staatlichen Haltung gegenüber den Altgläubigen und die brutalen Methoden, mit denen man versuchte, sie zur offiziellen Kirche zurückzuführen, hatten nicht die Griechen zu verantworten. Zwar hatten sie bekräftigt, daß gegen Häretiker - und als solche sah die Synode die Altgläubigen an, nicht lediglich als Schismatiker - mit staatlicher Gewalt vorzugehen sei[224] und führten dazu zahlreiche Beispiele aus der Kirchengeschichte an. In diesen Beispielen war aber nur von Haftstrafen und Verbannung die Rede, nicht von der dann sehr häufig angewandten Todesstrafe. Die weitere Entwicklung in dieser Angelegenheit beschränkte sich auf die russische Kirche und wurde von einer innerkirchlichen Frage immer mehr zu einer der Staatsraison.

Von der Synode wurde auch ein neuer Patriarch gewählt. Es gibt Gerüchte, nicht zuletzt in westlichen Quellen, wonach Paisios Liga-

221 Auch Kapterev, Nikon II S. 352 ff. sieht das Ergebnis der Auseinandersetzung durch die Charaktereigenschaften Nikons begründet.
222 Kapterev, Dosifej S. 69.
223 Kapterev, Nikon II S. 226; Medlin S. 212; Neubauer S. 178; Papastathis S. 85.
224 Makarios berichtete dem Zaren in einem Brief von seiner Rückreise, er sei in Nižnij Novgorod auf ein richtiges Nest von Altgläubigen gestoßen, womit er ihn offenkundig zum Eingreifen bewegen wollte (Gibbenet II S. 404).

ridis gute Chancen gehabt hätte, Nachfolger Nikons zu werden. Er sei der Favorit des Zaren gewesen, der dann aber doch nicht gewagt habe, einen Nichtrussen einzusetzen[225]. Sicher dürfte er einem solchen Amt nicht abgeneigt gewesen sein. 1644 hatte er Ambitionen auf den Thron des Jerusalemer Patriarchen gehegt, und noch 1675, als er sich in Kiev aufhielt, bekundete er Interesse an der gerade verwaisten Metropolie[226]. Der Zar hätte jedoch seiner Kirche schwerlich einen Patriarchen zugemutet, der des Russischen kaum mächtig war. Zudem wurde der Chiote nach dem Abschluß des Prozesses gegen Nikon in Moskau im Grunde nicht mehr benötigt und der Zar begann sich, wie bereits erwähnt, in ersten Schritten von ihm zu distanzieren.

Interessant ist es, daß man sich im Gefolge der Synode auch mit der Frage der Ikonenmalerei beschäftigte. Der neugewählte russische Patriarch Ioasaf II. nahm mit Paisios und Makarios am 12. Mai 1668 hierzu Stellung. Es scheint in der Tat ein Bedürfnis gegeben zu haben, die orthodoxe Ikonenmalerei gegen stilistische und thematische Einflüsse aus Westeuropa zu verteidigen. Bereits auf der Synode war die Darstellung der Dreifaltigkeit mit Gott Vater als dem Alten der Tage und dem Heiligen Geist als Taube anstelle der traditionellen Darstellung mit den drei Männern im Hain Mamre (vgl. 1. Mose 18) verurteilt worden[227]. Nikon war in seiner Amtszeit mit äußerster Schärfe gegen westlich beeinflußte Ikonen vorgegangen. Noch 1662, als er bereits zurückgetreten war, wandte er sich brieflich an den griechischen Mönch und Intellektuellen Evgenios Giannulis mit der Bitte, griechische Ikonenmaler nach Moskau zu schicken. Auch Epifanij Slavineckij beschäftigte sich in einer Schrift mit Fragen der Ikonenmalerei[228].

225 Lavrovskij S. 681, 705; Salomon S. 60 ff. M. E. handelt es sich hierbei um eine der häufigen Mystifikationen von Ligaridis, der auf diese Weise seinen zahlreichen westlichen Gesprächspartnern seinen Einfluß am Hof verdeutlichen wollte.

226 Charlampovič S. 212.

227 Makarij, Istorija XI S. 788; Δελικάνης S. 163 ff.; Andreev S. 42. Ein Jahrhundert zuvor hatte der Djak Viskovatyj bei seinem Versuch, die orthodoxe Tradition zu verteidigen, dagegen Schiffbruch erlitten (s. o. S.).

228 Paul von Aleppo III S. 136; Ἱστορία X S. 437; Rotar III S. 389; s. ausführlich zu der Frage der Ikonenmalerei Kämpfer, Herrscherbild S. 203 ff. Der russische Ikonenmaler Simon Ušakov orientierte sich ganz bewußt an der griechischen Tradition, die er mit westeuropäischen Barockeinflüssen verschmolz (Rogov, Svjazi S. 124).

5.3.Die Auseinandersetzung zwischen der griechischen und der lateinischen Partei

5.3.1.Die Verhältnisse zu Beginn der 1670er Jahre

Im Bereich der Kultur nahm in den 1670er Jahren der Einfluß westlicher Strömungen beständig zu. Einer der Hauptgründe hierfür war, wie bereits erwähnt, das gewachsene Interesse des Zaren an der westeuropäischen Kultur, das nach seiner zweiten Heirat mit Natalija Kirillovna Naryškina immer stärker wurde. In deren Gefolge begannen westlich orientierte Personen wie Artamon Matveev, der Adoptivvater der neuen Zarin, in der Umgebung des Zaren eine einflußreiche Rolle zu spielen. Der Zar interessierte sich für westeuropäisches Theater und Ballett, am Hofe tauchten Spiegel und Bilder auf; mit einem Wort, sein früher von mönchisch-asketischen Zügen geprägtes Leben gestaltete sich nun in weltlicheren Formen[229]. In der Kirche fehlte der griechischen Partei für einige Jahre ein Förderer wie Nikon. Ioasaf II. war eine farblose Figur ähnlich seinem Vorgänger gleichen Namens. Sein Nachfolger Pitirim war mit einem knappen Jahr[230] zu kurz im Amt, um ein schärferes Profil zeigen zu können. Erst mit Patriarch Ioakim (1674-1690) befand sich wieder eine Persönlichkeit auf dem Patriarchenthron, die zum Protektor der griechischen Partei wurde.

Der Ausdruck "griechische Partei" muß in diesem Zusammenhang etwas erläutert werden. Im Gegensatz zur Auseinandersetzung zwischen Nikon und den Anhängern der altrussischen Tradition hatten sich die Fronten verschoben. Die letzteren waren durch die Synode von 1666/67 definitiv aus der Orthodoxie ausgegrenzt, die offizielle russische Orthodoxie war "gräzisiert" bzw. "regräzisiert" worden. Die Spaltung der Kirche war damit zwar nicht aus der Welt geschafft, aber die Auseinandersetzung hatte sich von der kirchlichen auf die staatliche Ebene verlagert. Alle Versuche einer friedlichen Reintegration der religiösen Opposition in die Kirche waren aufgegeben worden und man versuchte, das Problem durch Repression zu lösen. Innerhalb der Kirche drohte der griechischen Partei von dieser Seite keine Gefahr mehr. Sie verkörperte nun nicht mehr wie zu Zeiten Nikons das Neue, die Reform, sondern die Bewahrung der Tradition gegen Neuerungen, die die Identität der Orthodoxie zu bedrohen schienen. Das Anwachsen des westlichen Einflusses führte zu verstärkter Solidarisierung der konservativen russischen Kreise, die der offiziellen Kirche nach der Abspaltung der Altgläubigen treu geblieben waren, mit ihr.

229 Zabelin I, 1 S. 384 ff.; Sorokin 78 f., 84.

230 Kartašev S. 230 f.

5.3.2.Patriarch Ioakim

Mit Ioakim, aus der Moskauer Adelsfamilie der Savelovs stammend, erhielt die russische Kirche 1674 wieder einen Mann von kirchlichem und in gewisser Weise auch politischem Format als Oberhaupt. 1620 geboren, war er nach einer relativ kurzen militärischen Laufbahn 1655 im ukrainischen Mežigorskij-Kloster Mönch geworden, 1657 siedelte er in das unter Nikon errichtete Iverskij-Kloster bei Novgorod über. Kurze Zeit nach Nikons Rücktritt dürfte er nach Moskau zurückgekehrt sein. 1664 wurde er dort Archimandrit des Čudov-Klosters und trat in engere Kontakte zum Zaren und seiner Umgebung. In dieser Eigenschaft bewirtete er die Patriarchen von Alexandria und Antiochia während ihres Aufenthaltes in Moskau, wobei er erstmals in engeren Kontakt mit der griechischen Welt gekommen sein dürfte. Paisios von Alexandria machte ihm den Stab von Meletios Pigas zum Geschenk. Ende 1672 wurde er zum Metropoliten von Novgorod geweiht. Über ein Jahr *locum tenens* des Patriarchats nach dem Tode Pitirims, wurde er 1674 zu dessen Nachfolger gewählt[231].

Ioakim wird üblicherweise als ungebildeter Reaktionär dargestellt, der sich, letztlich vergebens, den neuen Strömungen entgegenstellte. Dieses einseitige Urteil ergibt sich aus dem Blickwinkel der Betrachter sowie bestimmter Quellen. Das immer wieder als Beweis für Ioakims Unbildung angeführte Diktum Sil'vestr Medvedevs[232], das angeblich von ihm selbst stammte, stilisiert ihn zu einem bornierten Befehlsempfänger des Zaren. Diese Einschätzung ist jedoch mehr als zweifelhaft. Das Mežigorskij-Kloster, in dem Ioakim zwei Jahre gelebt hatte, war ein Zentrum ukrainischer Gelehrsamkeit[233]. Seine Parteinahme in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen zeigt, daß er theologisch zu differenzieren verstand. Im übrigen ist es nicht ein Beispiel für kritischen Umgang mit den Quellen, wenn man von Medvedev, der zu den entschiedensten Gegnern Ioakims gehörte und über alle seine Widersacher nur Negatives zu berichten pflegte, eine objektive Aussage erwartet.

Diese negative Einschätzung Ioakims ist verständlich. Die Historiographie, die sich mit dem russischen 17. Jahrhundert beschäftigt, betrachtet in den meisten Fällen, sowohl im vor- und nachrevolutionären Rußland wie auch im Westen, alles, was in diesem Jahrhundert, insbesondere in seiner zweiten Hälfte geschieht, unter dem Aspekt des "Fortschritts" bzw. dem Beitrag zur Modernisierung, d. h. Verwestlichung Rußlands. Unter diesen Bedingungen konnte und kann man in Ioakim nur einen altrussischen Obskurantisten reinsten Wassers sehen[234]. Man darf ihn aber nicht nach diesen eigentlich unhistorischen Kriterien, sondern muß ihn nach den damals gültigen beurteilen. Von diesen aus gesehen war er neben Filaret und Nikon der bedeutendste russische Patriarch des 17. Jahrhunderts, ohne jedoch im Gegensatz zu diesen beiden die Grenzen seines Amtes zu überschreiten. Ioakim vertrat im Verhältnis von Staat und Kirche entschieden den Symphonia-Gedanken. Sein Verhalten in den 1680er Jahren während der politischen Auseinandersetzungen zwischen den Miloslavskijs und Naryškins belegt, daß seine Stellungnahme nicht nach irgendwelchen Opportunitäten erfolgte, sondern im Sinne der orthodoxen Tradition. Es war Ioakim, der nicht unwesentlich dazu beitrug, daß Peter I. sich politisch durchsetzen konnte. Ioakims Intentionen entsprangen dabei seinem Legitimitätsverständnis und politischem Realismus. Peters spätere Politik, die er nur noch ansatzweise miterlebte, hätte er jedoch nur ablehnen können.

231 P. S. Smirnov S. 1 ff.

232 "Az-de, gosudar', ne znaju ni staryja very, ni novyja, no čto veljat načal'niki, to i gotov tvoriti" (Robinson S. 147).

233 A. Florovskij, Evfimij S. 134; Ioakim war überhaupt den Ukrainern gegenüber wohlgesonnen (Charlampovič S. 255 f.); im Besitz Ioakims befand sich im übrigen ein Exemplar der Lemberger griechisch-slawischen Grammatik (Kiselev, Knigi S. 145).

5.3.3.Die griechische Partei

Bezeichnet man Epifanij Slavineckij als Haupt der griechischen Partei in jenen Jahren, so sollte dies nicht zu falschen Vorstellungen führen. Der Ukrainer war der damals herausragendste Vertreter griechischer Bildung in Moskau[235]. Ligaridis war bereits kurze Zeit nach der Synode in Ungnade gefallen. Er hatte seine Schuldigkeit getan und es gab für den Zaren keinen Grund, ihn mehr als einmal gegen die heftigen Angriffe, die hauptsächlich von Dositheos von Jerusalem vorgetragen wurden, zu verteidigen[236]. Ligaridis war auch nie das Haupt einer griechischen Partei im religiösen Sinne gewesen, er vertrat im Prinzip nur eine Art von "Bildungsgriechentum". Er hatte Moskau 1672 verlassen, war 1676 für kurze Zeit zurückgekehrt, spielte aber in den 1670er Jahren nicht im entferntesten jene Rolle wie im

234 So Kiselev, Knigopečatanie S. 156, der auch Ioakims Nachfolger Adrian hinzurechnet. Prozorovskij S. 299 nennt Ioakim einen Konservativen, der alle Ausländer gehaßt habe (aber merkwürdigerweise die Ausländer Lichudis unterstützte!); für Stökl, Geschichte S. 341, 343 ist er v. a. wegen seiner Ausländerfeindlichkeit erwähnenswert, ebenso für Torke, der ihn darüberhinaus einen "religiösen Fanatiker" nennt (Handbuch S. 176). Kartašev S. 232 nennt ihn "konzervator i pozitivist", auf S. 255 heißt es in der Beurteilung seines Nachfolgers Adrian über ihn "Esli Ioakim byl samoučkoj, to Adrian v sravnenii s nim byl prosto neučen"; s. auch Prozorovskij S. 268; Hughes, Sophia S. 127, die Ioakim "xenophobic to the point of obsession" nennt, bezweifelt jedoch seine angebliche Unbildung; die angebliche Unbildung Adrians widerlegt eindeutig Belobrova, K istorii insbes. S. 413 f.

235 Undol'skij, Knigi S. 73 ff. über seine Bibliothek.

236 Kapterev, Dosifej S. 65 ff.; Dositheos verfolgte Ligaridis mit besonderer Hartnäckigkeit, während sein Neffe und Nachfolger Chrysanthos erstaunlicherweise ein positiveres Bild von ihm hatte. Möglicherweise geht die Einschätzung Ligaridis' im Werk von Ypsilantis (S. 165), wonach Ligaridis zur Orthodoxie zurückgekehrt sei, auf Chrysanthos zurück.

Jahrzehnt zuvor. Wieder in Kiev, verstarb er dort 1678[237]. Es scheint, als habe er mehrfach versucht, ins Osmanische Reich zurückzukehren, was Panagiotis Nikusios zu verhindern wußte, der durch ihn den Frieden in der griechischen Kirche gefährdet sah[238]. Hier wird offenkundig, daß er letzten Endes immer nur ein Instrument in russischen Händen gewesen war.

Dionysios Iviritis war nach 1669 in sein Kloster auf dem Athos zurückgekehrt. In dessen Auftrag hatte er bis Juni 1672 die Leitung des Radu-Vodă-Klosters in Bukarest, eines anderen Metochions, inne, bevor er zum Metropoliten der Walachei geweiht wurde. Da er aromunischer Herkunft war[239], war ihm das Rumänische vertraut. Sein Bischofsamt konnte er jedoch nur kurze Zeit ausüben, da er bereits am 24. Dezember desselben Jahres verstarb[240]. So waren seine Klagen an den Zaren, er habe während des vierzehn Jahre währenden Aufenthaltes in Moskau seine Gesundheit ruiniert[241], nicht aus der Luft gegriffen. Es gab keine bei Hof einflußreichen Griechen mehr und die führenden Personen der sogenannten griechischen Partei waren für über zehn Jahre Russen bzw. Ukrainer.

Ein wichtiger Repräsentant griechisch-metabyzantinischer Kultur war der griechischstämmige Rumäne Nicolae Milescu bzw. Nikolaos Spatharios, Abkömmling einer im 16. Jahrhundert in der Moldau heimisch gewordenen griechischen Familie von der Peloponnes. 1636 geboren, erwarb er seine Bildung in Konstantinopel bei Gavriil Vlasios an der Patriarchatsschule und erweiterte sie durch Studien in Italien. Nach seiner Rückkehr in die moldauische Heimat trat er 1655 in die Dienste des Hospodaren, zuerst als Sekretär Gheorghe Ştefans, später als *spătar* unter Gheorghe Ghica; diesen vom byzantinischen Hof übernommenen Titel (*σπαθάριος* in der griechischen Form) trug er forthin als Bestandteil seines Namens. Aufgrund seiner engen Verbindung mit dem Hospodaren Grigore Ghica (dem Sohn Gheorghes) und dessen Familie fand nach dessen Sturz auch seine eigene politische Laufbahn ein jähes Ende. In der zweiten Hälfte der 1660er Jahre auf Reisen in West- und Nordeuropa, entwickelte er schließlich selbst Ambitionen auf das Hospodarenamt der Moldau. Er geriet jedoch in die Gewalt des Amtsinhabers Iliaş Alexandru, der seine Nase verstümmeln ließ, um ihn auf diese Weise für immer für das Hospodarenamt untauglich zu machen[242].

237 Brajlovskij, Mesto S. 447 f.; Hionides S. 84 f.
238 Hionides S. 84; Lavrovskij S. 706 hält seine gute Kenntnis der russischen Verhältnisse für den Grund seines Ausreiseverbots.
239 In einem Autograph von Dionysios heißt es "Διονυσίου Ἰβηρίτου καὶ μακεδονοβλαχιότου", von fremder Hand war später hinzugefügt worden "καὶ βαρβάρου χοντροῦ ἀρβανίτου Γγίκα", was auf eine zumindest teilweise albanische Herkunft hindeutet. In der Chronik des Nikolaus-Klosters in Moskau ist vermerkt "εἰς τούς ,αχξ. ἦλθεν ὁ ἀρχιμανδρίτης Διονύσιος, ὁ ὁποῖος ἐστάθη εἰς τὴν στάμπα διορθωτής, διότι ἦτον βλάχος καὶ ἐδιάβαζε καὶ ρώσσικα ..." (Πατρινέλλης S. 314, 316).
240 Πατρινέλλης S. 317. Zu seiner Bibliothek s. Rumjancev; Fonkič, Svjazi S. 128 f.
241 Kapterev, Raskol S. 8.

Seit 1671 hielt sich Milescu bei Dositheos Notaras in Konstantinopel auf, den er seit seiner dort verbrachten Schulzeit kannte. Als Moskau Dositheos um einen Übersetzer für religiöse Texte bat, schickte er Milescu, der Anfang der 1660er Jahre die Bibel ins Rumänische übersetzt hatte[243]. Seit dem 14. Dezember 1671 war er mit einer jährlichen Besoldung von 100 Rubeln als Hauptübersetzer für Griechisch, Lateinisch und Rumänisch am Außenamt tätig. Die Jahre 1675-1678 verbrachte er im diplomatischen Auftrag mit einer russischen Gesandtschaft (zu der auch mehrere Griechen gehörten) in China[244].

Milescu war ein typisches Beispiel für die teilweise disparate Mischung westlicher und östlicher Mentalität und Denkweise in einer Person, wie sie Cândea als herausragendes Kennzeichen des südosteuropäischen Intellektuellen des 17. Jahrhunderts beschreibt. Am deutlichsten zeigte sich dies im Mangel genuiner Kenntnisse über die Orthodoxie[245]. So gehörte er nicht im engeren Sinne zur "griechischen Partei" in Moskau. Er, der den Rest seines Lebens in Rußland verbrachte, ist im Prinzip auch keiner der beiden miteinander konkurrierenden Strömungen zuzurechnen. Gute Beziehungen hielt er zu beiden Seiten, Matveev, als Leiter des Außenamtes sein Vorgesetzter, war sein Mentor; später, unter Peter I., unterstützte er deutlich dessen Programm der Verwestlichung[246]. Wenn es allerdings um den Wert des Griechischen für Kultur und Bildung ging, stand er den Vertretern der griechischen Partei näher als der lateinischen und zeit seines Lebens hielt er enge Kontakte zu Dositheos. Dieser sah in ihm nicht nur einen Mitstreiter in seinen Bemühungen um eine Renaissance der Orthodoxie, sondern auch eine Art politischen Vertreter in Moskau [247]. In ihren politischen Zielen waren sie sich einig; Milescus in den 1670er Jahren verfaßte Beschreibung der Hagia Sophia in Konstantinopel hat politische Intentionen, wie es in dem in ihr enthaltenen Gebet für den Sieg des Zaren über die Hagarener deutlich wird[248].

5.3.4.Simeon Polockij als Vertreter der lateinischen Partei

Seitdem der aus Weißrußland stammende Mönch Simeon Petrovskij Sitnianovič, nach seiner Herkunftsstadt später Polockij genannt, nach Moskau gekommen war und dort an Einfluß gewonnen hatte,

242 Picot S. 63 ff.; Panaitescu S. 40, 43 ff.
243 Die erste gedruckte rumänische Bibel von 1688 beruht auf dieser Übersetzung.
244 Picot S. 82 ff., S. 89 ff. die Liste seiner Opera; Panaitescu S. 44, 58 ff., 80 ff.; I. F. Golubev S. 294. Noch 1689 stand Milescu an der Spitze der Besoldungsliste der Übersetzer des Außenamts (Belokurov, Prikaz S. 131).
245 Cândea I S. 219.
246 Podskalsky S. 270.
247 Panaitescu S. 37 f., 112, 149.
248 Michajlovskij S. 34 ff.; s. zu seinen literarischen Werken auch Belobrova, Kesari; dies., Sborniki.

war die griechische Partei ins Hintertrefffen geraten. Polockij, 1629 geboren, hatte seine elementare und höhere Schulbildung im Kiever Kollegium (nach den Reformen Mogilas) absolviert und die Wilnaer Jesuitenakademie besucht. 1656 war er im Polocker Bogojavlenskij-Kloster Mönch geworden und von da an als Lehrer an der Schule des Klosters tätig gewesen. Die Beweggründe seiner Emigration nach Moskau sind nicht eindeutig auszumachen und waren wohl vielfältiger Natur. 1656 hatte er den Zaren in Polock mit eigens für diesen Anlaß verfaßten Versen als Eroberer willkommen geheißen und während seiner beiden Aufenthalte in der Stadt engen Kontakt mit ihm gepflegt. Dadurch war er in den Augen der Polen, die nach dem Abzug der Moskauer Truppen wieder Besitz von Polock ergriffen hatten, kompromittiert. Es lag deshalb für ihn nahe, dem Zaren, auf den er keinen geringen Eindruck gemacht hatte, nach Moskau zu folgen[249]. Allerdings kann diese Übersiedlung nicht sofort erfolgt sein, denn wir finden ihn frühestens 1663 in Moskau[250]. So dürften auch Aussichten auf eine bessere Stellung eine Rolle gespielt haben.

Über Polockijs konfessionelle Identität ist schwierig zu befinden. Die Durchtriebenheit und moralische Unbekümmertheit eines Paisios Ligaridis lag ihm fern, aber gleichgültig, ob man ihn für einen Unierten[251] oder Orthodoxen hält[252], in seinen theologischen Schriften wird verwestlichtes Denken sichtbar. Wenn er auch in zahlreichen Fällen dem Buchstaben nach an der orthodoxen Auffassung festhielt, war ihm doch das Wesen der Orthodoxie völlig fremd geworden, sofern er es aufgrund seines Bildungsgangs überhaupt je richtig kennengelernt hatte[253].

Der Zar war indessen tief von seiner enzyklopädischen Bildung beeindruckt, so daß es ihm rasch gelang, sich im Umkreis des Hofes zu etablieren. Mit seinen vom westeuropäischen Barock inspirierten Gebrauchsgedichten wurde er zum Hofdichter, der allen möglichen Ereignissen am Zarenhof poetisch-panegyrischen Ausdruck verlieh. Er wurde Lehrer der Kinder aus der ersten Ehe des Zaren, was die Polonophilie des späteren Zaren Fedor Alekseevič und der Zarewna Sofija Alekseevna erklärt. Darüberhinaus spielte er aufgrund seiner theologischen Kenntnisse in kirchlichen Angelegenheiten eine wichtige Rolle. Mit dem ihm aufgrund eines vergleichbaren Bildungsgangs geistesverwandten Paisios Ligaridis arbeitete er bei der Vorbereitung

249 Tatarskij S. 28 ff.; Robinson S. 30, 37.
250 Er war höchstwahrscheinlich der Dolmetscher Simeon, der die auf Lateinisch an Nikon gerichteten Fragen von Paisios Ligaridis übersetzte (Tatarskij S. 64).
251 Robinson S. 49.
252 Tatarskij S. 322.
253 G. Florovskij, Puti S. 75 f. Daß er auch das Wesen der Ikonentheologie kaum erfaßt hatte, zeigt der Aufsatz von V. Ivanov. "Polockij sanktionierte gewissermaßen die in jener Zeit beginnende Aufspaltung von Form und Inhalt, von Form und sakraler Funktion des Bildes" (S. 32); s. hierzu auch Bylinin über das von Polockij Mitte der 1670er Jahre verfaßte "Gespräch über die Verehrung der Ikonen der Heiligen".

und Durchführung der Synode von 1666/67 zusammen - er war es, der Ligaridis aus dem Lateinischen ins Russische dolmetschte - und verfaßte eine Art von theologischem Handbuch *(Žezl' pravlenija)* gegen die Anhänger der vornikonianischen russischen Tradition[254].

Trotz seiner Bildung war er einem Mann wie Epifanij Slavineckij unterlegen. Er beherrschte Griechisch allenfalls rudimentär[255], auch wenn von Seiten panegyrisch gestimmter Biographen das Gegenteil behauptet wird[256]. Epifanij dagegen sprach neben dem von ihm bevorzugten Griechisch auch Latein. Der eindeutigste Beleg für Polockijs fehlende Griechischkenntnisse ergibt sich aus folgendem Zusammenhang: Am 12. November 1671 kam es in Moskau zu einem gelehrten Gespräch zwischen Polockij, Slavineckij, Ligaridis und Milescu, das weitgehend auf Latein geführt wurde. Da die drei letzteren Griechisch beherrschten, konnte nur die völlige oder weitgehende Unkenntnis dieser Sprache von Seiten des ersteren die Ursache für die Wahl des Lateinischen als Diskussionssprache gewesen sein. Zwar wurde während dieses Gesprächs bisweilen Griechisch gesprochen, aber nie von Simeon Polockij[257]. Wenn Polockij Griechisch beherrscht hätte, wäre auch die umständliche Übersetzungsprozedur auf der Synode von 1666/67 nicht nötig gewesen: Ligaridis hätte dann Griechisch sprechen können und Polockij ihn direkt übersetzt.

5.3.5. Die Verschärfung des Konflikts zwischen der griechischen und der lateinischen Partei

Epifanij Slavineckij galt bis zu seinem Tod im Jahre 1676 als unangefochtenes Haupt der griechischen Partei, in der Griechen bis 1685 keine Rolle spielten, obwohl ihre Präsenz im Moskauer Nikolaus-Kloster, wo sie durch ihre Tätigkeit kulturelle Spuren hinterließen, außer Frage steht[258]. In die Auseinandersetzungen mit Vertretern der lateinischen Partei griffen sie aber nicht ein, zumindest wird keiner von ihnen in diesem Zusammenhang explizit genannt. Da die Konjunktur des Griechischen in den 1670er Jahren nicht so günstig stand wie früher, war es für griechische Intellektuelle auch nicht

254 Tatarskij S. 78 ff., 196.
255 Deshalb verdrängte ihn Epifanij Slavineckij aus der Kommission für die Bibelübersetzung (Charlampovič S. 394).
256 Bogdanov, Medvedev S. 185 behauptet, als Schüler des Kiever Kollegiums hätte er Griechisch gelernt haben müssen; er übersieht dabei, daß Polockij das Kollegium nach den mogilianischen Reformen besuchte. Auch auf dem Jesuitenkollegium in Wilna kann er kein Griechisch gelernt haben, da an der am selben Ort befindlichen Jesuitenakademie das Griechische von Grund auf gelernt werden mußte (s. Piechnik I S. 83), was nicht nötig gewesen wäre, hätten die Schüler des Kollegiums bereits die Sprache gelernt. Insofern ist auch die Behauptung (Handbuch S. 153, Anm. 3), Fedor Alekseevič hätte als Schüler Simeon Polockijs Altgriechisch gelernt, nicht zutreffend.
257 I. Golubev S. 295 f., Text S. 298 ff.
258 Fonkič, Knigopisanie.

mehr so attraktiv, sich in Moskau niederzulassen. Mit Epifanij Slavineckij und dem Mönch Evfimij aus dem Čudov-Kloster sowie Simeon Polockij und Sil'vestr Medvedev standen sich auf beiden Seiten Lehrer und Schüler gegenüber. Evfimij war als Schüler Slavineckijs der griechisch-byzantinischen Tradition ergeben. Zwar verfügte er nicht über jene umfassende und profunde Bildung seines Lehrers, war aber dennoch einer der für die damalige Zeit gebildetsten Russen und beherrschte das Griechische sehr gut[259]. Gleichwie Slavineckij war er nicht nur des Griechischen, sondern ebenso des Lateinischen mächtig und griff für seine eigenen literarischen Arbeiten auch auf lateinische Quellen zurück[260]. Geboren in den 1620er Jahren, war er seit 1652 Korrektor am Druckereihof[261], ein Posten, den er bis 1690 innehatte. In diesem Jahr wurde er wegen angeblicher Hinzufügungen zu den Menäen von seinem Amt entbunden; offensichtlich ein Vorwand, mit dem Patriarch Adrian den ihm unbequemen Mitarbeiter, der nicht gerade seinem auf Ruhe ausgerichteten Naturell entsprach, loswerden wollte. Auch danach war er als Übersetzer tätig[262]. Zugleich war er einer der ersten russischen Bibliographen[263]. Tat'jana Isačenko-Lisovaja vermutet, er sei Erzdiakon Patriarch Nikons gewesen und habe diesen 1658 ins Novoierusalimskij-Kloster begleitet. Nach dessen Absetzung durch die Synode 1666 sei er nach Moskau, ins Čudov-Kloster und an den Druckereihof zurückgekehrt[264]. Seine eigentlich bedeutende Aktivität fällt in die Zeit Patriarch Ioakims, als dessen enger Mitarbeiter und Vertrauter er fungierte. In der Zeit zwischen Slavineckijs Tod und der Ankunft der Lichudis in Moskau war er der geistige Kopf der griechischen Partei. Zweimal für das Bischofsamt vorgeschlagen, lehnte er ab, um den Übersetzungen, die er als sein eigentliches Wirkungsfeld ansah, treu bleiben zu können[265]. Neben

259 Medvedev bestritt stets, daß Evfimij überdurchschnittliche Griechischkenntnisse besessen habe; Griechisch habe er "beim Bier" gelernt. Medvedev, der bei seinem Lehrer Polockij nur die westeuropäische Methode des Erlernens alter Sprachen kennengelernt hatte, verachtete offensichtlich den damals in Ost- und Südosteuropa für das Altgriechische üblichen praktischen Spracherwerb (Alekseev S. 89 f.; Medynskij S. 56), mit dem Evfimij bei Epifanij Griechisch gelernt hatte (s. auch Charlampovič S. 378).

260 A. Florovskij, Evfimij S. 140 ff.

261 Brajlovskij, Evfimij II S. 366 ist der Auffassung, es habe zwei Evfimijs als Korrektoren im Druckereihof gegeben und unser Evfimij sei erst seit 1671 dort tätig gewesen, eine Auffassung, die weder Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor IV S. 159 Anm. noch A. Florovskij, Evfimij S. 103 teilen.

262 So übersetzte er die 1683 von Dositheos in Iaşi gedruckte Ausgabe der Werke Symeons von Thessaloniki und einige anti-lateinische Traktate, unter ihnen Autoren wie Meletios Syrigos und Maximos Peloponnisios (Kapterev, Dosifej S. 94 ff.).

263 S. hierzu Undol'skij, Opis'.

264 Isačenko-Lisovaja, Dejatel'nost' S. 194. Letztlich muß dies aber Vermutung bleiben.

265 A. Florovskij, Evfimij S. 106, 150; zu seinen Übersetzungen, die oft allzu wörtlich ausfielen, s. Isačenko-Lisovaja, Dejatel'nost', insbesondere S. 201 ff.; zu seiner Übersetzung des Nomokanons mit dem Kommentar des byzantinischen Kanonisten Balsamon s. dies., Val'samon. Zu seinem bislang fast völlig vernachlässigten literarisch-poetischen Werk s. Sazonova, Evfimij sowie dies., Tvorčestvo. Die beiden Literaturwissenschaftlerinnen haben sich in den letzten Jahren um die Wiederentdeckung dieses - vorwiegend aus ideologischen Gründen - in Vergessenheit geratenen russischen Intellektuellen verdient gemacht.

ihm verdient als ein weiterer wichtiger Vertreter der griechischen Partei Erzbischof Afanasij von Cholmogory genannt zu werden[266].

Evfimijs Gegenspieler Sil'vestr Medvedev war 1641 in Kursk in einer Familie von *pod-jačie* geboren worden, die später nach Moskau übersiedelte. Dort trat der junge Semen, wie Medvedev vor seinem Mönchsgelübde hieß, 1663 oder 1664 als *pod-jačij* in den *Prikaz tajnych del* ein. Seit 1665 gehörte er als einer von vier zu den Schülern Simeon Polockijs in der Lateinschule im Spasskij-Kloster. In dieser Zeit entstand die lebenslange Bindung an seinen Lehrer. In den Jahren 1672 bis 1677 lebte er in der *Molčenskaja Pustyn'* in Putivl' und wurde während dieser Zeit Mönch. 1677 nach Moskau zurückgekehrt, bezog er im Zaikonospasskij-Kloster die Zelle neben Polockij und wurde, wohl auf dessen Empfehlung, Korrektor im Druckereihof. Nach Polockijs Tod wurde er dessen Nachfolger als Hofdichter, ein Amt, das er 1682 an Karion Istomin abtrat[267].

Wie schon bei Polockij ist auch die konfessionelle Identität seines Schülers Medvedev schwierig einzuschätzen. Beide dürften sich selbst als Orthodoxe gefühlt haben, Propagandisten Roms waren sie in keinem Fall. Sowohl Polockij als auch Medvedev waren des Griechischen kaum mächtig, der letztere wohl noch weniger als sein Lehrer[268]. Aus diesem Grunde waren sie ausschließlich auf Literatur westlicher Herkunft angewiesen, weshalb sie nur diesen Standpunkt kannten und vertraten. Was Medvedevs Haltung verschärfte, war, daß er im Gegensatz zu seinem Lehrer ein Mann mit politischen Ambitionen war. Somit hatte die Auseinandersetzung für ihn auch politische Bedeutung, und er forcierte sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln.

Der Konflikt zwischen den beiden Richtungen, der bis zum Ende der 1680er Jahre währte, nahm nach dem Tode Slavineckijs im Jahre 1676 sowie dem Polockijs 1682 äußerst aggressive Züge an. Die beiden "Lehrer", so sehr sie in ihren Auffassungen divergierten, hatten sich gegenseitig immer geschätzt und als Person geachtet, Slavineckij hatte Polockij sogar in seinem Testament bedacht[269]. Spätestens seitdem Sil'vestr Medvedev zum Haupt der lateinischen Partei gewor-

266 Smencovskij S. 247 f.

267 Prozorovskij S. 41 ff., 184 ff.; Kozlovskij; Belokurov, Izvestie S. XI; Bogdanov, Medvedev S. 87.

268 Auch wenn er immer wieder diesen Eindruck zu erwecken versuchte und mancher spätere Forscher, des Griechischen ebenfalls nicht kundig, ihm dabei auf den Leim gegangen ist, wie z. B. Prozorovskij S. 77 ff., der auf S. 81 harsch Kapterevs Meinung (Školy S. 29), Medvedev sei *"neuk"* gewesen, zurückweist. Dabei erwähnt er selbst (S. 83) die äußerst unterschiedlichen Beurteilungen Medvedevs durch seine Zeitgenossen. Wie Fonkič, Svjazi S. 140 ff. belegt, befanden sich in Medvedevs Eigentum nur wenige griechische Handschriften.

269 Galkin S. 29 f.; Tatarskij S. 175 f.

den war, nahm die Auseinandersetzung die Züge einer polemischen und persönlich gestimmten Konfrontation an. Sein Gegenspieler Evfimij war zwar ein ebenso polemisches Temperament, dem der irenische Charakter seines Lehrers Slavineckij völlig fehlte. Im Grunde seines Wesens blieb er aber Mönch, dessen Anliegen die Verteidigung der Orthodoxie ohne darüber hinausgehende persönliche Ambitionen war. Seinen Gegnern gegenüber zeigte er nie dieselbe Unversöhnlichkeit wie Medvedev, mit dem er ursprünglich freundschaftlich verbunden gewesen war[270].

5.3.6.Die erste Phase des Eucharistiestreits

Der Punkt, an dem sich der Streit zwischen den beiden Gruppierungen entfachte, war die Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung der eucharistischen Gaben. Die Präzisierungslust der Scholastik, die bemüht war, theologische Probleme mittels exakter Definitionen zu lösen, war und ist der Orthodoxie fremd. Die Wandlung der eucharistischen Gaben war für die byzantinische Theologie ein geheimnisvoller Vorgang[271], der sich während der Liturgie vollzog und mit der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes, abgeschlossen wurde[272]. Bereits in spätbyzantinischer Zeit war es um diese Frage zu einer Auseinandersetzung zwischen lateinischer und griechischer Theologie gekommen[273]. Nach der katholischen Auffassung, die nach der Reformation im Prinzip auch vom Luthertum beibehalten wurde, verwandelten sich Brot und Wein durch die vom Priester ausgesprochenen Einsetzungsworte "Nehmet hin und esset..." zu Leib und Blut Christi. Im 17. Jahrhundert hielt diese Auffassung durch Petr Mogilas Reformen auch in der Ukraine Einzug[274]. Von dort verbreitete sie sich nach Moskau und wurde unbefragt übernommen. In die Služebnik-Ausgabe von 1651 wurde der Hinweis auf die Verbeugung bei den Einsetzungsworten aufgenommen, der in der von Nikon autorisierten Ausgabe von 1652 beibehalten wurde. 1655 wurde er gestrichen, dafür erfolgte nun ein Hinweis darauf, daß der Priester die eucharistischen Gaben bei den Einsetzungsworten zu segnen habe[275].

270 Brajlovskij, Evfimij I S. 442 f.; Sazonova, Evfimij S. 302.
271 Dieser Geheimnischarakter zeigt sich auch in der orthodoxen Bezeichnung *μυστήριον, tajna* für Sakrament.
272 Die generellen Unterschiede zwischen katholischem und orthodoxem Eucharistieverständnis müssen hier ausgeklammert werden; zum Eucharistieverständnis der byzantinischen Theologie s. Meyendorff S. 201 ff.; Felmy, Theologie S. 199.
273 Meyendorff S. 96 f., 206.
274 Diese Auffassung findet sich in seinem stark von westlichen Vorstellungen geprägten *Trebnik* und seinem Katechismus, der 1649 ins Russische übersetzt wurde, während in der von Meletios Syrigos im orthodoxen Sinn redigierten *Confessio* die Epiklese entscheidend war. Patriarch Adrian entdeckte später diese Stelle und verbot daraufhin Mogilas Katechismus (T. Ionescu S. 108, 180, 198 f.).
275 N. Uspenskij S. 114 f.

Nach den Einsetzungsworten kniete der Priester vor dem Altar nieder als Zeichen für den Vollzug der Wandlung[276], weshalb diese Auffassung von ihren Gegnern *chlebopoklonennaja eres'*, "Brotverehrungshäresie", genannt wurde, weil nach orthodoxer Auffassung derjenige, der bei den Einsetzungsworten niederkniete, Brot verehrte. Epifanij Slavineckij war der erste, der die Moskauer auf diesen Fehler aufmerksam machte. 1673 führte er mit Simeon Polockij, der, wohl ohne sich dessen bewußt zu sein, in dieser Frage die lateinische Auffassung vertrat, eine Disputation und betonte, daß die Wandlung erst durch die Epiklese erfolge.

Dennoch blieben stärkere Zweifel an der Auffassung von der Wandlung durch die Einsetzungsworte vorerst aus. Selbst Patriarch Ioakim hielt sie für richtig, da er seit seinem Aufenthalt im ukrainischen Mežigorskij-Kloster mit ihr vertraut war. Erst Evfimij eröffnete einige Jahre später die Polemik. Dabei hatte er keinen leichten Stand: Bereits in den unter Nikon gedruckten *Služebniki* waren die Worte der Epiklese *"preloživ Duchom Tvoim Svjatym"* nicht mehr enthalten, und eine Synode hatte 1675 und 1681 die Fixierung auf die Einsetzungsworte bekräftigt. Sogar die Altgläubigen hatten diese Auffassung als "altrussisch" übernommen[277]. Evfimij selbst teilte anfänglich diese Meinung, so in seinem *Voumlenie*, das zu einem großen Teil auf Mogilas *Trebnik* basierte, bevor er dies unter dem Einfluß Slavineckijs revidierte[278]. Evfimijs Beharrlichkeit bewirkte, daß Patriarch Ioakim, auf den er offensichtlich einen starken Einfluß ausübte, sich seiner Meinung anschloß. Die Auseinandersetzung schwelte zu Beginn der 1680er Jahre ohne Entscheidung weiter, da Polockij und Medvedev die Gunst und Unterstützung des Hofes genossen, die griechische Partei dagegen sich in der Defensive befand[279].

Dies änderte sich, als mit dem Tod des jungen Zaren Fedor und Simeon Polockijs die Position der Latinophilen in Moskau labiler wurde. Die politischen Auseinandersetzungen, die im Frühjahr 1682 im Gefolge des Strelitzenaufstandes um die Macht tobten, hatten nichts mit den Auseinandersetzungen zwischen "Griechen" und "Lateinern" zu tun. Auf beiden Seiten waren die maßgeblichen Kräfte eher westlich eingestellt. Daß sich Patriarch Ioakim nach dem Tode Fedors dafür einsetzte, Peter Alekseevič zum Nachfolger auf dem Zarenthron zu krönen, hatte Gründe, die aus seiner traditionalistischen Position erwuchsen, sowie solche pragmatischer Art. Eine "Weiberherrschaft" kam für den Patriarchen nicht in Frage und somit war für ihn Sofija

276 Eine ausführliche Darstellung des Eucharistiestreits s. bei Smencovskij S. 92-244; eine gute theologische Analyse findet sich bei Ekonomcev S. 59 f.
277 Prozorovskij S. 228, 239; bei ihm fehlt im übrigen jeglicher Hinweis auf Epifanij Slavineckij; selbst heute findet sich in der Literatur vereinzelt noch die Auffassung, die griechische Auffassung sei eine "Neuerung" gewesen und die Vertreter der "lateinischen Partei" hätten die russische Tradition verteidigt (so Bogdanov, Medvedev S. 93).
278 A. Florovskij, Evfimij S. 128.
279 Kozlovskij S. 22 ff.

Alekseevna, obwohl ältestes damals lebendes Kind Aleksej Michajlovičs, von der Thronfolge ausgeschlossen. Zudem mißtraute ihr der Patriarch, da er den Einfluß Sil'vestr Medvedevs auf sie fürchtete. Den vom Alter her vor Peter rangierenden Ivan hielt Ioakim seiner offensichtlichen Debilität wegen für ungeeignet, so daß schließlich nur Peter als Alleinherrscher in Frage kam. Hinter ihm stand der Clan der Naryškins, der Familie seiner Mutter, aber die Entscheidung des Patriarchen für Peter bedeutete nicht zugleich seine Zugehörigkeit zu deren Lager[280].

Der Strelitzenaufruhr und seine geschickte Ausnutzung durch die Miloslavskijs führte zu jenem in der russischen Geschichte einmaligen Vorgang, daß Ivan und Peter gemeinsam zu Zaren gekrönt wurden, während in Wirklichkeit Sofija Alekseevna als Regentin mit einigen engen Mitarbeitern die Regierungsgeschäfte führte. Artamon Matveev, der bis 1676 das Außenamt geleitet hatte und danach, als die Miloslavskijs nach dem Thronwechsel von 1676 die Macht errungen hatten, verbannt worden war, war aufgrund des anfänglichen Umschwungs zugunsten der Naryškins nach dem Tode Fedor Alekseevičs, der durch den Strelitzenaufstand sein Ende fand, nach Moskau zurückgekehrt. Als er bei dem Strelitzenaufstand ermordet wurde, mag die Aversion der den Altgläubigen nahestehenden Strelitzen gegen ihn als einen bekannten "Westler" eine Rolle gespielt haben, neben seiner Verbundenheit mit dem Naryškin-Clan. Fürst Vasilij Golicyn, der nun das Außenamt übernahm, stand jedoch ebenfalls im Ruf eines "Westlers"[281].

Die neue Führung um Sofija Alekseevna und Golicyn zeichnete sich durch eine pragmatische Politik aus. So wie sie die im Gefolge der Strelitzenerhebung Hoffnung auf einen Wandel der kirchlichen Verhältnisse schöpfenden Altgläubigen zur Ordnung rief[282] und die Strelitzen, derer man sich lediglich zum eigenen Machterwerb bedient hatte, disziplinierte, kam sie auch Patriarch Ioakim, an dessen Wohlwollen ihr gelegen war, nicht nur durch ihr scharfes Vorgehen gegen die Altgläubigen entgegen, sondern förderte auch die lateinische Partei, der sie eigentlich zuneigte, weniger als dies unter Fedor Alekseevič der Fall gewesen war. Ein Grund mag nicht zuletzt darin zu sehen sein, daß die Zarewna im Gegensatz zu ihrem Bruder Fedor nicht nur die Latinophilen Polockij und Medvedev zu Lehrern gehabt hatte, sondern auch den der griechischen Partei zuneigenden Karion Istomin[283].

280 O'Brien, Two Tsars S. 17 ff.; Handbuch S. 166 ff.; Hughes, Sophia S. 103.
281 Hughes, Golitsyn S. 6, 9 f., 87 f. (an Fremdsprachenkenntnissen Golicyns ist nur Latein gesichert).
282 O'Brien, Two Tsars S. 29 ff.; Hughes, Golitsyn S. 56.
283 O'Brien, Two Tsars S. 19.

5.4.Die Schulfrage

5.4.1.Das Projekt einer höheren Schule (Akademie) in Moskau

An dieser Stelle ist es notwendig, eine bisher beiseite gelassene Thematik zu behandeln, nämlich das das ganze 17. Jahrhundert begleitende Projekt einer höheren Schule in Moskau. Es gab im Moskauer Reich keine über den Rahmen der Elementarbildung hinausgehenden höheren Bildungseinrichtungen. Der Alphabetisierungsgrad unter der Bevölkerung war stark von der sozialen Schicht abhängig. Im 17. Jahrhundert konnten 96 % der Kaufleute und 40 % der posadskie ljudi, aber nur 15 % der Bauern lesen und schreiben, wobei der Anteil der Analphabeten im Verlaufe des Jahrhunderts zurückging[284]. Ein typisches Phänomen der russischen Bildungsgeschichte war das sogenannte *načetničestvo*, eine Form der Autodidaktik, die nicht zuletzt durch die reichen Handschriftenbestände der Klosterbibliotheken begünstigt wurde[285]. Allerdings entbehrte dieses *načetničestvo* der ordnenden Hand eines Lehrers und wurde zu einer der wesentlichen Voraussetzungen für den Raskol. Daneben gab es den Fall, daß sich um einige herausragende Personen ein Schülerkreis bildete. Im 16. Jahrhundert begegnen uns Intellektuelle wie Vassian Patrikeev oder Fürst Andrej Kurbskij, die beide in gewissem Sinn Schüler von Maksim Grek waren[286].

Die Besonderheit einer höheren Schulbildung im Moskauer Reich im Gegensatz zum zeitgenössischen Bildungssystem in Westeuropa lag darin, daß nicht Latein, sondern Griechisch geistige Grundlage der russischen Kultur war. So konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß der Unterricht des Griechischen obligatorisch für jegliche Art höherer Schulbildung in der Rus' sein mußte. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts finden sich Ermahnungen von griechischer Seite an den Zaren (so durch die Patriarchen Silvestros und Meletios von Alexandria), eine höhere Schule auf der Grundlage des Griechischunterrichts zu gründen. Zar Boris Godunov versuchte dem Mangel an höherer Bildung dadurch Abhilfe zu schaffen, daß er einige junge Leute zu Studienzwecken nach Westeuropa schickte, von ihnen kehrte jedoch kaum einer in die Heimat zurück[287]. Nach den Erschütterungen der Zeit der Wirren war an die Wiederaufnahme solcher Pläne vorerst nicht zu denken. Erst nachdem durch den Besuch des Patriarchen Theofanis von Jerusalem die unterbrochenen Kontakte mit der griechischen Orthodoxie wiederhergestellt worden waren, konnte man sich diesem Projekt von neuem zuwenden.

Die unter polnischer Herrschaft stehenden ostslawischen Gebiete verfügten über eine bessere schulische Infrastruktur als Moskau. Dort hatte sich unter Federführung und mit Finanzierung der ortho-

284 Sobolevskij, Obrazovannost' S. 8 ff.
285 Ikonnikov S. 4, 5 ff.
286 Auerbach S. 29 ff., wobei für sie nicht gesichert ist, ob Kurbskij wirklich ein Schüler Maksim Greks war.
287 Smencovskij S. 1 ff.

doxen Laienbruderschaften ein höheres Schulwesen entwickelt, in dem der Griechischunterricht eine wesentliche Rolle spielte. Kyrillos Lukaris, der selbst an der Schule von Ostrog als Lehrer tätig gewesen und dem seither die Bedeutung der Bildung für den Widerstand gegen den heterodoxen Proselytismus deutlich geworden war, legte den Moskauern nahe, in ähnlicher Weise Schulen einzurichten. Anfang der 1630er Jahre unternahm man auf die Initiative Patriarch Filarets hin einen ersten Versuch. Lukaris und Gerasimos Spartaliotis von Alexandria schickten 1632 den Archimandriten Iosif, Protosynkellos des letzteren, der bereits seit 1620 als Vertreter Lukaris' und Griechischlehrer in Kiev wirkte, nach Moskau[288]. Lukaris hatte ihn damals mit einem Aufruf an die ukrainischen Orthodoxen, ihrer Kirche die Treue zu halten, nach Kiev gesandt: Von Ort zu Ort ziehend, sollte er die Orthodoxen durch Predigt und Unterricht im Glauben stärken[289]. Iosif, der mit dem Russischen und Kirchenslawischen vertraut war und 1622 sowie 1630 im Auftrag Metropolit Iovs von Kiev Kollekten für das Höhlenkloster in Moskau gesammelt hatte, wäre in der Tat ein geeigneter Lehrer gewesen. Er starb aber bereits 1633 oder 1634, und zu mehr als der Übersetzung einiger Werke polemischen und apologetischen Inhalts, die Kyrillos Lukaris nach Moskau geschickt hatte, war er nicht gekommen[290]. Filaret, derjenige, der dieses Unternehmen noch am ehesten hätte weitertreiben können, war 1633, noch vor Iosif, gestorben. Damit brachen die Bemühungen um die Einrichtung einer griechischen Schule in Moskau für über zehn Jahre ab; von dem eher passiven Michail Fedorovič war kein Engagement in dieser Sache zu erwarten.

Mitte der 1640er Jahre änderten sich die Voraussetzungen: Mit dem Thronwechsel zu Aleksej Michajlovič und dem wachsenden Einfluß des gräkophilen Kreises um Stefan Vonifat'ev wurde von griechischer Seite erneut auf das Schulproblem hingewiesen. Theofanis, Metropolit von Alt-Patras, legte 1645 bei seinem Besuch dem Zaren die Einrichtung einer griechischen Schule besonders ans Herz[291]. Kurze Zeit darauf erschien mit einer Empfehlung des Konstantinopler Patriarchen der Mann in Moskau, den Theofanis ausgewählt hatte, die Stelle des Lehrers zu übernehmen: der Archimandrit Venediktos. Er scheint mit Theofanis verbunden gewesen zu sein, denn er gab an, der Metropolit sei früher, als er Archimandrit auf dem Athos war, sein Diakon gewesen[292]. Sein Wirken in Moskau war nur von kurzer Dauer und beschränkte sich wie bei Iosif weitgehend auf das Übersetzen teilweise völlig unkirchlicher Literatur aus dem Lateinischen. Daneben erteilte er einzelnen Personen privaten Griechischunterricht, darunter auch dem jungen Bojaren Fedor Rtiščev, der diese Studien später bei Epifanij Slavineckij fortsetzte. Von einer regulären Schule konnte aber keine Rede sein. Venediktos' arrogantes Wesen machte ihm zahlreiche Feinde, so daß er Moskau bald wieder verließ bzw. verlassen mußte[293].

Die Idee, eine griechische Schule zu errichten, hatte in Moskau Fuß gefaßt. Nun griff man auf den Vorschlag zurück, den Petr Mogila 1640 dem Zaren unterbreitet hatte und der damals abgelehnt worden war[294]. In einer doppelten Initiative bemühte man sich um den Zuzug ukrainischer Gelehrter nach Moskau. Zum einen gelang es 1646 Fedor Rtiščev, für das von ihm gegründete Andreevskij-Kloster Mönche aus der Ukraine zu gewinnen. 1648 und 1649 wandte sich der Zar persönlich an den Kiever Metropoliten Sil'vestr Kossov und bat ihn, mit dem Griechischen vertraute Mönche nach Moskau zu schicken, worauf unter anderem Epifanij Slavineckij in Moskau eintraf[295]. Nur kurze Zeit zuvor hatte Patriarch Paisios von Jerusalem den in seiner Begleitung nach Moskau gekommenen Arsenios als Lehrer empfohlen. Da er allerdings bald darauf nach Solovki verbannt wurde, stellte sich erneut die Frage nach einem griechischen Lehrer.

Deshalb versuchte man den kurz nach Paisios' Abreise in Moskau eingetroffenen Metropoliten Gavriil von Nazareth, der einen günstigen Eindruck gemacht hatte, dazu zu bewegen, als Lehrer in Moskau zu bleiben, was dieser ablehnte[296]. Das harte russische Klima und die Lebensumstände dürften ihm Grund genug gewesen sein, das finanziell sicher verlockende Angebot auszuschlagen. Kurze Zeit später traf der von Konstantinopel empfohlene Gavriil Vlasios, Metropolit von Arta und Navpaktos[297] und langjähriger Lehrer an der Patriarchats-

288 Παπαδόπουλος, Ἀλεξάνδρεια S. 688.

289 "ἵνα ὁ ... Ἰωσὴφ διδάσκει τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τὴν χριστιανικὴν πίστιν, ὅπως μὴ ἐκπίπτωσιν ἐξ αὐτῆς ..." (Παπαδόπουλος, Χειραγωγοί S. 55); Hering, Patriarchat S. 33; P. Uspenskij S. 158 (Brief für Iosif).

290 Charlampovič S. 114; Kapterev, Delo S. 73; Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor II S. 448.

291 Kapterev, Delo S. 74 ff.; Theofanis, mit Familiennamen Pokamistas, war von 1641-1646 und 1649-1650 Metropolit von Alt-Patras (Ἀτέσης S. 223).

292 Nikolaevskij, Iz istorii I S. 251.

293 Makarij, Istorija X S. 130; Kapterev, Delo S. 78 f.; möglicherweise ist dieser Venediktos identisch mit dem kretischen Mönch gleichen Namens, der sieben Jahre in Wittenberg studiert hatte und 1629 mit der Absicht, eine Schule zu gründen, in der Walachei auftauchte (Camariano-Cioran S. 20). M. E. dürfte er mit jenem Archimandriten des Vatopedi-Klosters identisch sein, den Hering, Patriarchat S. 201 zu den Anhängern von Kyrillos Lukaris rechnet; diese Vermutung wird auch durch die beiden gemeinsame kretische Herkunft gestützt. Ca. 1646 finden wir einen Venediktos als Lehrer an der Schule in Iaşi (Tsourkas, Locros S. 73).

294 Akty III S. 39; Nikolaevskij, Pečatnyj Dvor II S. 465. Die Gründe dürften zum einen Michail Fedorovičs eher phlegmatisches Temperament gewesen sein, das ihn an solchen Vorschlägen kein Gefallen finden ließ, sowie die Ablehnung durch seine Umgebung, die nach dem Tode Filarets die Politik bestimmte.

295 Rotar I S. 17 f.

296 Belokurov, Suchanov S. 247 (Moskau versuchte über Suchanov sogar auf Patriarch Paisios einzuwirken, daß dieser Gavriil zum Bleiben überredete); Miklas S. 123.

297 Nach Ἀτέσης S. 24 war Gavriil Vlasios 1647-1660 Metropolit von Arta und Navpaktos. Er scheint sich die meiste Zeit aber außerhalb seiner Eparchie aufgehalten zu haben. Vor seiner Reise nach Moskau wirkte er als Lehrer in Iaşi und stand von dort

akademie zu Konstantinopel, im Oktober 1652 in Moskau ein. Paisios hatte offensichtlich nach einem Ersatz für Gavriil von Nazareth gesucht. Obwohl Gavriil Vlasios von seinen Voraussetzungen her für diese Aufgabe besser geeignet gewesen wäre als der eher durchschnittlich gebildete Gavriil von Nazareth, wurde er abgelehnt[298]. 1657 tauchte ein Archimandrit Symeon mit einem Empfehlungsschreiben von Patriarch Paisios in Moskau auf, um sich als Lehrer zur Verfügung zu stellen. Weiter hören wir jedoch nichts von ihm, möglicherweise verstarb er kurz danach[299].

Zur gleichen Zeit bemühten sich Moskauer Agenten in Konstantinopel um Lehrer. Ioannis Vardas berichtet in einem seiner Schreiben, Meletios Syrigos stünde als Kandidat in Aussicht[300]. Später ist hiervon nicht mehr die Rede, Vardas' Optimismus war wohl zu voreilig gewesen. Möglicherweise hatte Syrigos zeitweilig Interesse an einer solchen Aufgabe bekundet. Er war in der zweiten Hälfte der 1640er Jahre wegen seiner Verbindung mit dem abgesetzten Patriarchen Parthenios I. und dessen Fraktion die meiste Zeit aus Konstantinopel verbannt. Anfänglich hielt er sich in Iaşi und Suceava in der Moldau auf, dann in Kios am Marmarameer und Bursa. Wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1650 kehrte er nach Konstantinopel zurück und blieb nach der Wiedereinsetzung von Patriarch Ioannikios im Sommer 1651 ungeachtet zahlreicher weiterer Patriarchenwechsel in seiner Stellung als Patriarchatstheologe bis zu seinem Tode im Jahre 1664 unangefochten[301]. Mit der Rückkehr nach Konstantinopel hatte das Angebot, eine Lehrtätigkeit in Moskau zu übernehmen, für ihn an Attraktivität verloren. Ein Phänomen, das wir auch später feststellen können, denn nie gelang es den Moskowitern, griechische Gelehrte von erstem Rang nach Moskau zu verpflichten. Keiner von jenen, die zeitweilig im Gespräch waren, sagte am Ende zu.

Arsenios war 1652 von Nikon aus seiner Verbannung nach Moskau zurückgeholt worden und fungierte seit 1654 als Korrektor am Druckereihof. Ungewiß ist eine Tätigkeit als Lehrer an einer zur gleichen Zeit angeblich von ihm gegründeten Schule. Diese Frage ist in der Literatur bis heute heftig umstritten und ungeklärt geblieben, nicht nur was die Existenz einer solchen Schule von Arsenios, sondern auch was die anderer Schulen zur gleichen Zeit anbetrifft. Während auf der einen Seite Kapterev die Position vertritt, es habe bis zur Errichtung der Akademie durch die Brüder Lichudis in den 1680er Jahren keine reguläre höhere schulische Institution in Moskau gegeben, treten andere[302] - in unterschiedlichen Abstufungen - für

aus in brieflichem Kontakt mit dem Zaren, den er über politische Ereignisse in der Moldau informierte (Völkl S. 26); s. zu ihm auch Legrand, Bibliographie III S. 287 f.

298 Kapterev, Delo S. 79 ff.; ders., Snošenija S. 166; Galkin S. 14; Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 575.

299 Kapterev, Dosifej S. 118 f.

300 Galkin S. 13.

301 Pargoire IV S. 168 ff.

302 Belokurov, Olearij; ders., Učiliščа; Mirkovič; S. Smirnov; neuerdings Rumjanceva.

gegensätzliche Auffassungen ein. Sie gelangen zu einer beträchtlichen Anzahl von damals in Moskau tätigen Schulen mit Griechischunterricht. Für die Existenz der Schule von Arsenios spricht als einziges Zeugnis die Erwähnung einer solchen in der zweiten Ausgabe von Olearius "Moscowitischer Reise", die nicht auf dem Augenschein des deutschen Gelehrten während seines Aufenthalts in Moskau in den 1630er Jahren beruht, sondern auf späteren Informationen nach seiner Rückkehr in die holsteinische Heimat aus Gesprächen mit zufällig dort weilenden Russen[303]. Die russischen Quellen sprechen eine andere Sprache. In ihnen wird Arsenios immer nur als Korrektor am Druckereihof erwähnt, allein für diese Tätigkeit erhält er seine jährliche Entlohnung[304].

Ähnlich verhält es sich mit der Existenz von Schulen im Andreevskij-Kloster, bei der Kirche Johannes des Täufers und im Čudov-Kloster (um Epifanij Slavineckij)[305]. Kapterev hat nicht Unrecht, wenn er folgert, daß die zahlreichen Aufforderungen, eine Schule zu gründen, unverständlich wären, hätte es in der Tat so viele Bildungsstätten in Moskau gegeben, wie behauptet wird[306]; auch höre man nichts von ihren Schülern. Nur von einzelnen ist die Rede, wie z. B. Evfimij, Sil'vestr Medvedev und einigen anderen. Auch mancher unbekannte Dolmetscher des Außenamtes dürfte seine Griechischkenntnisse im Privatunterricht erworben haben. Unbestreitbar ist auch, daß in den 1650er Jahren die Errichtung einer griechischen Schule beabsichtigt war und Nikon gewiß an Arsenios als Lehrer bzw. Leiter dieser Schule gedacht hatte. Dafür spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß Arsenij Suchanov von seinem Aufenthalt auf dem Athos auch antike Literatur mit nach Moskau gebracht hatte. Man plante offensichtlich die Einrichtung einer auf der klassischen griechischen Bildung basierenden höheren Schule, wofür Suchanov die notwendige Literatur auf dem Athos zu beschaffen hatte[307].

Weshalb die Schule schließlich doch nicht eingerichtet wurde, läßt sich nur mutmaßen; mit Arsenios, Epifanij Slavineckij, Arsenij Suchanov und dem seit 1655 ebenfalls in Moskau weilenden Dionysios Iviritis hätte man bereits vier für den Unterricht geeignete Personen zur Verfügung gehabt. Sie scheinen vorerst aber weitgehend mit Übersetzungen und Korrekturen beschäftigt gewesen zu sein[308]. So wurde das Projekt vorerst zurückgestellt. Der Rücktritt Nikons 1658 dürfte einen weiteren Aufschub mit sich gebracht haben, da der Kirche acht Jahre lang ein Patriarch fehlte und ihre Energie vom "Fall Nikon" absorbiert wurde.

Unter den erwähnten "Schulen" muß man sich wohl private Bildungszirkel um einzelne Lehrer vorstellen, möglicherweise mit einem

303 Belokurov, Olearij S. 35.

304 Kapterev, Školy S. 598; Rumjanceva S. 217 f.

305 S. Kapterev, Školy S. 590 ff.

306 Kapterev, Školy S. 616.

307 Fonkič, Svjazi S. 119 ff., 164 geht von einer Lehrtätigkeit Arsenios' an einer regulären Schule in Moskau aus.

308 Kapterev, Školy S. 626.

etwas größeren Schülerkreis, als man vorerst annehmen würde: Dies läßt sich zumindest aus einigen Quellen erschließen[309]. Wir wissen, daß Dionysios Iviritis Griechischunterricht erteilte, so z. B. Erzbischof Ilarion von Rjazan', was diesem heftige Vorwürfe von seiten Avvakums eintrug. Dennoch, und hierin ist Kapterev zuzustimmen, gab es keine ständige und organisierte höhere Bildungsinstitution in Moskau vor der Akademie der Lichudis. Arakin ist der Auffassung, daß es bis 1681 keine staatlichen Schulen in Moskau gegeben hat, seit der Mitte des Jahrhunderts jedoch Privatschulen[310]. Dies gilt auch für die Schule Simeon Polockijs im Spasskij-Kloster, in der auf Initiative des Zaren *pod-jačij* des *Prikaz tajnych del* im Lateinischen unterrichtet wurden, da diese Sprache für die Aufgaben ihres Prikaz von Nutzen war. Diese Schule war allerdings nur kurze Zeit in Funktion[311].

So blieb die Schulfrage weiterhin ungelöst. Einzelpersonen hatten aufgrund der Anwesenheit von Griechen die Gelegenheit, diese Sprache zu erlernen, was seit langem bereits möglich und somit für Moskau nichts Neues war, auch wenn sich die Zahl der des Griechischen Kundigen seit der Mitte des Jahrhunderts tatsächlich erhöhte[312]. Im Zusammenhang mit der Synode von 1666/67 sprachen sich auch Paisios Ligaridis und die Patriarchen Paisios und Makarios nachdrücklich für die Errichtung einer griechischen Schule aus. Der Alexandriner lobte dabei das Kiever Kollegium als vorbildhafte Institution[313]. Aus dem Jahre 1669 ist uns der Vorschlag eines anonymen Griechen überliefert, der eine Schule gründen wollte[314].

Die Ironie der Geschichte wollte es, daß diese höhere Schule erst realisiert wurde, als der griechische Einfluß in Moskau seinen Zenit bereits überschritten hatte. Zudem ging ein nicht unwesentlicher Anstoß zu ihrer Einrichtung von Seiten der Moskauer "Lateiner", also Simeon Polockij und Sil'vestr Medvedev, aus[315]. Polockij unterbreitete seinem Schüler, Zar Fedor Alekseevič, den Entwurf für die Privilegien einer Akademie, deren Aufbau dem Kiever Kollegium bzw. den Polockij ebenso vertrauten Jesuitenkollegien entsprechen sollte. Von den Privilegien für diese Schule, wie sie vorliegen, wissen wir nicht, ob sie in dieser Form tatsächlich von Polockij konzipiert wurden. Die Punkte, in denen die konfessionelle Zuverlässigkeit der an ihr Lehrenden (im Sinne der Orthodoxie) und ihre Kontrolle gefordert wird, würden auf den ersten Blick eher dagegen sprechen[316]. Es läßt sich

309 Rumjanceva S. 218 f.
310 Kapterev, Školy S. 595, 613, 616; Arakin S. 265.
311 Prozorovskij S. 69.
312 Sobolevskij, Perevodnaja literatura S. 286 f.
313 Gorskij, Učiliščа S. 160 ff.; Charlampovič S. 373.
314 Golubinskij II,II S. 56 f., er bezieht sich dabei auf den unveröffentlichten 3. Teil von Murav'evs Snošenija Rossii s vostokom.
315 Zur Geschichte der Akademie und der Privilegien s. Kapterev, Školy S. 655 ff.
316 Kapterev, Školy S. 671 ist der Meinung, die Privilegien seien von Anhängern des Griechischen verfaßt worden; Charlampovič sieht in Ioakim ihren Bearbeiter (S. 401), A. Florovskij in Evfimij (Evfimij S. 127); auch Galkin S. 52 geht von einer späteren Erweiterung und Bearbeitung einer ursprünglich von Simeon Polockij stammenden Vorlage aus.

aber nicht ausschließen, daß dieser Passus nicht doch von Polockij stammt. Er wäre dann nicht nachträglich von Patriarch Ioakim oder einer ihm nahestehenden Person in gegen Polockij gerichteter Absicht in die Privilegien eingefügt worden. Polockij war schließlich genauso wie Medvedev davon überzeugt, ein aufrichtiger Orthodoxer zu sein. Der Passus könnte sich aus ihrer Sicht gegen Protestanten gerichtet haben, wie den Polen Białobodski, der sich seit dem Beginn der 1680er Jahre in Moskau aufhielt und eine Lehrtätigkeit an der geplanten Akademie anstrebte.

Auch die Art, wie die Privilegien formuliert wurden sowie die Atmosphäre, die sie auszeichnete und von Solov'ev als "Inquisitionstribunal" charakterisiert wurde, läßt die Möglichkeit offen, daß Polockij oder Medvedev ihr Verfasser war[317]. Möglicherweise waren die Privilegien das Ergebnis eines Kompromisses zwischen beiden Richtungen oder der Autor stand zwischen den beiden Gruppen, z. B. Karion Istomin[318]. Sah anfänglich noch alles so aus, als würde es im Sinne der "Latinophilen" zur Schulgründung kommen, so veränderten sich die Bedingungen zugunsten der fast schon eine verlorene Sache verteidigenden griechischen Partei. Die politische und kulturelle Verbindung mit den Griechen wurde gerade in den 1680er Jahren wieder enger, nicht zuletzt aufgrund der Bemühungen Dositheos' von Jerusalem. Auch der Einfluß Patriarch Ioakims auf den herangewachsenen Zaren Fedor Alekseevič verstärkte sich im Vergleich mit dessen ersten Regierungsjahren. 1681 kehrte der russische Mönch Timofej, der seit 1669 in Jerusalem, auf dem Athos und in Konstantinopel, dort in der Umgebung Dositheos', gelebt hatte, nach Moskau zurück. Er war Schüler von Sevastos Kyminitis, sprach fließend Griechisch und kannte die Verhältnisse im Osmanischen Reich aufs beste. So schilderte er dem Zaren die Lage der orthodoxen Christen unter dem Türkenjoch, was diesen offensichtlich so rührte, daß er eine Griechischschule einrichten ließ, nicht zuletzt, um auch für Christen aus dem Osmanischen Reich eine Bildungsstätte zu schaffen[319]. Timofej wurde von ihm zum Leiter dieser *Tipografskaja Škola* ernannt, als Lehrer wirkten neben ihm die beiden Griechen "Manuil Levendatov" und der Mönch Ioakim[320]. Diese Schule, deren Gebäude 1683 errichtet wurden[321], sollte den Kern für die spätere Akademie der Lichudis bilden. Im Januar 1684 gab es an ihr 194 Schüler, von denen damals 23 Griechisch lernten, eine Zahl, die sich bis Ende Juni 1685 auf 44 und bis zum Januar 1686 auf 67 (von damals insgesamt 166 Schülern) er-

317 S. Solov'ev XIII S. 330; Ekonomcev S. 52.
318 Rogov, Škola S. 152.
319 Matčenko S. 109; Kapterev, Školy S. 650 ff.; Fonkič, Svjazi S. 204.
320 Ekonomcev S. 53; S. Smirnov S. 9 kennt noch einen Mönchspriester Ioannis als Lehrer; Levendatov wird bei Volkov Grigor'ev genannt, er und Ioakim seien erst ab 1683 als Lehrer tätig gewesen, der letztere bis zum Herbst 1685 (S. 90, 92).
321 Kapterev, Školy S. 653.

höhte[322]. Daneben existierte im Zaikonospasskij-Kloster unter der Leitung Medvedevs eine Schule mit lateinischer Ausrichtung[323].

Fedor Alekseevič war offensichtlich entschlossen, so bald wie möglich auch eine Akademie in der von Polockij und Medvedev beabsichtigten Ausrichtung zu gründen, was durch seinen frühen Tod im April 1682 verhindert wurde. Die neuen Zaren Peter und Ivan bestätigten das Akademieprojekt nicht, wohl auf Anraten Patriarch Ioakims, wie man vermuten kann[324]. Auch Sofija Alekseevna war der altrussischen Kultur weit mehr zugetan als gemeinhin angenommen, weshalb die Zugeständnisse an die griechische Partei von ihrer Seite nicht immer nur politisch begründet waren. Schließlich konnte Ioakim unter ihr wieder die Kontrolle über das Druckwesen erlangen und Polockijs *verchnaja tipografija*, um deren Kontrolle er sich seit längerem bemüht hatte, wurde geschlossen[325].

Die griechische Partei in Moskau unternahm nun ihrerseits alles, um in der Akademiefrage den Sieg davonzutragen und wandte sich mit der Bitte um geeignete griechische Lehrer an Dositheos. Timofej hatte sich bereits 1682 darum bemüht, Sevastos Kyminitis zur Übernahme der Schulleitung zu bewegen[326]. In Moskau entbrannte parallel zur Auseinandersetzung über die Eucharistie eine heftige Polemik über die zukünftige Unterrichtssprache an einer solchen neu zu gründenden Hochschule. Daß das Griechische nicht mehr unbestrittenen Vorrang besaß, zeigt, welchen Wandel das Wirken der lateinischen Partei inzwischen bewirkt hatte. In der ersten Hälfte der 1680er Jahre erschienen zwei polemische Schriften, die den Standpunkt der griechischen Partei in der Sprachenfrage darlegten: einmal der *Dovod vkratce: jako učenija i jazyk ellinogrečeskij naipače nužno potrebnyj neželi latinskij jazyk i učenija, i čem pol'zuet slavenskomu narodu* (wohl aus der Feder Nicolae Milescus, weshalb kaum anti-lateinische Tendenzen festzustellen sind)[327] sowie die Abhandlung *Učitisja-li nam poleznee grammatiki, ritoriki, filosofii i feologii, i stichotvornomu chudožestvu, i ottudu poznavati božestvennaja pisanija, ili, ne učasja sim chitrostem, v prostote Bogu ugoždati i ot čtenija razum pisanij poznavati?* (offensichtlich von Evfimij verfaßt)[328]. Darin versuchten die Autoren mit allen erdenklichen, manchmal auch abwegigen Argumenten den Vorrang und größeren Nutzen des Griechischen vor dem Lateinischen zu beweisen, wobei sie zumindest in den Punkten recht hatten, in denen sie betonten, daß die orthodoxe

322 Volkov S. 91.
323 Ekonomcev S. 45; die Bibliothek dieser Schule umfaßte 1689 125 polnische und 414 lateinische Bücher.
324 Loewenson II S. 237; Kozlovskij S. 18; so auch Bogdanov, Medvedev S. 93, der die ganze Auseinandersetzung zum Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion, Rationalismus und Obskurantismus schematisiert.
325 Hughes, Sophia S. 166, 176; s. auch Černaja, insbes. S. 49 f.
326 Γεδεών, Τιμόθεος S. 92.
327 Panaitescu S. 165; s. den Text bei Kapterev, Školy S. 672-679.
328 Kapterev, Školy S. 628, 635, 638; s. den Text bei Smencovskij S. VI ff.

Tradition und das Kirchenslawische auf der griechisch-byzantinischen und nicht der lateinisch-westeuropäischen Kultur basierten.

5.4.2.Die Brüder Lichudis

Am 6. März 1685 trafen in der Person der beiden Brüder und Mönchspriester Ioannikios und Sofronios Lichudis die von Moskau auf Betreiben Patriarch Ioakims erbetenen Lehrer ein. Gebürtig von der zu jener Zeit von den Venezianern beherrschten Insel Kefalonia (Ioannis/Ioannikios wurde 1633 geboren, Sofronios 1652)[329], aus alter byzantinischer Adelsfamilie stammend[330], hatten sie in Venedig, in Padua am Collegio Cottuniano (bei Arsenios Kalludis) sowie an der Universität studiert und danach den größten Teil ihres Lebens als Lehrer auf ihrer Heimatinsel und in verschiedenen Städten des griechischen Festlandes verbracht[331]. An Kompetenz und Erfahrung mangelte es ihnen also nicht. 1683 nach Konstantinopel gelangt, wohnten sie dort fünf Monate im Metochion des Jerusalemer Patriarchats in der Nähe Dositheos'. Aus den Quellen wird nicht eindeutig ersichtlich, ob die beiden von letzterem im Zusammenwirken mit den anderen Patriarchen nach Moskau geschickt wurden[332] oder ob es eine Einzelaktion des Jerusalemer Patriarchen war[333]. Diese Frage ist jedoch nicht von so vorrangiger Bedeutung, als daß sie unbedingt geklärt werden müßte. Die Position Dositheos', der damals bereits fünfzehn Jahre als Patriarch wirkte und mehr Einfluß als die einander ständig ablösenden Ökumenischen Patriarchen besaß, war sehr stark und man kann davon ausgehen, daß er es war, der die Lichudis entdeckte und nach Moskau entsandte[334].

Die Frage, was sie selbst dazu veranlaßte, dem Angebot aus dem fernen Norden nachzugehen, läßt sich in ihrem Fall nicht so eindeutig beantworten wie bei den meisten anderen Griechen, die sich in jenem Jahrhundert zur Emigration nach Moskau entschlossen, wie z. B. Arsenios oder Paisios Ligaridis. Die Aussicht auf gute finanzielle Entlohnung dürfte es nicht gewesen sein, da Leute ihres intellektuellen Formats gerade damals, am Ende des 17. Jahrhunderts, als unter dem Mäzenat reicher Kaufleute überall auf griechischem Boden Schulen gegründet wurden, über die Möglichkeit verfügten, eine adäquate und gut dotierte Anstellung zu finden. Immerhin war ihnen die Leitung der Patriarchatsakademie in Konstantino-

329 Παπουλίδης, Λειχούδαι S. 332.
330 Smencovskij S. 47 ff.
331 Chasiotis S. 77; Καραθανάσης, 'Αδελφοί S. 181 f.; Μοσχόπουλος S. 207 ff.; in Venedig hatte jedoch nur Ioannis bei Gerasimos Vlachos studiert (s. Fonkič, Materialy S. 62).
332 Dieser Ansicht ist Παπουλίδης, Λειχούδαι S. 334.
333 So Καραθανάσης, 'Αδελφοί S. 184
334 Sie führten in Moskau Briefe von Dositheos, dem Ökumenischen Patriarchen Dionysios IV. Muselimis und dem ukrainischen Hetman Samojlovič mit sich (s. bei S. Smirnov S. 406-408, 401-404, 405-406).

pel angeboten worden[335]. gab auch keinen persönlichen Grund, das Osmanische Reich oder das Gebiet der Signoria zu verlassen. Es dürften also weniger materielle Interessen als Abenteuerlust und der Reiz einer neuen und ungewohnten Aufgabe gewesen sein, der die Brüder diesen Entschluß fassen ließ.

Dafür spricht auch ihre Reiseroute. Anstatt über die Donaufürstentümer und die Ukraine zu reisen, wo sie von keinerlei Kriegswirren behelligt worden wären, nahmen sie den Weg über die Walachei und die Moldau nach Polen und landeten schließlich in Lemberg. Dort, so berichteten sie später in Moskau, führten sie mehrere Disputationen mit polnischen Jesuiten, bei denen es um denselben Gegenstand wie beim Moskauer Eucharistiestreit ging. Da die Jesuiten davon gehört hätten, daß die Lichudis als Lehrer einer in Moskau geplanten orthodoxen Akademie vorgesehen seien, hätten sie alles daran gesetzt, sie durch den König in Lemberg festhalten zu lassen. So sei ihnen nichts anderes übriggeblieben, als bei Nacht und Nebel zu fliehen[336]. Ohne anzweifeln zu wollen, daß sie in der Tat in Lemberg festgehalten worden waren, da die Jesuiten solches auch in anderen Fällen versuchten, verhielten sich die Umstände ihres Aufbruchs doch weit weniger dramatisch: Ein griechischer Kaufmann namens Chatzikyriakos hatte sich bei Jan Sobieski für ihre Weiterreise eingesetzt und sie finanziell hierfür ausgestattet[337]. So konnten sie ungehindert Lemberg verlassen und nach Moskau weiterreisen.

5.4.3.Die zweite Phase des Eucharistiestreits und der Sieg der griechischen Partei

Nur sechs Tage nach der Ankunft der Lichudis fand, offensichtlich in der Absicht, ihre Orthodoxie und intellektuellen Fähigkeiten zu überprüfen, eine Disputation mit dem bereits erwähnten polnischen Protestanten Jan Białobodski über die Eucharistiefrage statt. Damit begannen sie in den bislang unentschiedenen innerrussischen Streit einzugreifen. Es war wohl vor allem ihrer Persönlichkeit und dem hohen Ansehen, das sie sich in kurzer Zeit zu erwerben verstanden, zu verdanken, daß die griechische Partei, kurz bevor der griechische Einfluß in Moskau endgültig sein Ende finden sollte, noch einmal einen, wenngleich ephemeren Sieg davontragen konnte, der ihr keineswegs von Anfang an sicher gewesen war[338]. Die Entscheidung in der Eucharistiefrage fiel nicht nur durch die intellektuelle Auseinandersetzung zwischen Medvedev und den Brüdern Lichudis[339] und ihre literarischen Blüten, sondern auch durch die

335 Καραθανάσης, Βλαχία S. 49.
336 Smencovskij S. 58 ff.; Smirnov S. 21 f.; Καραθανάσης, Βλαχία S. 57 f.
337 Παπαστράτου S. 282 ff.
338 A. Florovskij, Evfimij S. 131. Podskalsky, der ihre Polemik "gehässig und abstoßend" nennt, sieht ihre Stellungnahme in dieser Auseinandersetzung durch den Zwang zur Anpassung um jeden Preis begründet (S. 280 f.).

politischen Veränderungen des Jahres 1689. Die Entscheidung Patriarch Ioakims, sich auf die Seite der hinter Zar Peter stehenden Kreise zu stellen, entschied nicht unwesentlich den Ausgang der Machtprobe zwischen diesen und denjenigen um Sofija Alekseevna zugunsten der ersteren. Es sieht ganz so aus, als habe die tolerante Politik Golicyns gegenüber den Katholiken, eine Folge des Friedensvertrages mit Polen 1686, der maßgeblich auf Betreiben des Fürsten geschlossen worden war, den Patriarchen mit Argwohn erfüllt und auf die Seite der Naryškins getrieben. Schon die Ankunft der Jesuiten in Moskau 1684 hatte das Verhältnis zwischen Ioakim und Golicyn erheblich belastet. Es wird des Patriarchen pessimistische Prophezeiung kolportiert, Moskau würde nach seinem Tod in die Hände der Jesuiten fallen. So nimmt es nicht wunder, daß als eine der ersten Maßnahmen des neuen Regimes 1689 die Jesuiten aus Moskau ausgewiesen wurden[340].

Medvedev, der mit Fedor Šaklovityj[341], dem Leiter des Strelitzenprikazes, konspirierte, wurde ein Opfer seines eigenen Ehrgeizes. Es gibt sogar Hinweise darauf, daß man ihn anstelle Ioakims als Patriarchen einsetzen wollte. Nach dem Scheitern der Pläne Šaklovityjs floh er aus Moskau, wohl in der Absicht, nach Polen zu gelangen. Bereits nach wenigen Tagen wurde er gefaßt und nach Moskau zurückgebracht[342]. Dort ließ sich die griechische Partei ihren Triumph nicht nehmen und Medvedev wurde mit mehr oder weniger starkem Druck dazu gebracht, seinen theologischen Vorstellungen abzuschwören. Daß dieser Widerruf einem Wandel seiner Überzeugung entsprach, darf mit Fug und Recht bezweifelt werden. Wegen seiner Verwicklung in die Affaire Šaklovityj wurde er im Oktober 1689 zum Tode verurteilt, die Vollstreckung des Urteils aber aufgeschoben. Nach einer erneuten Untersuchung erfolgte schließlich 1691 seine Hinrichtung; sie war jedoch ein politischer Akt und nicht die Rache seiner innerkirchlichen Feinde, denen sein schriftlicher Widerruf bereits ausreichende Genugtuung verschafft hatte[343].

339 Für Kapterev, Školy S. 613 sind sie Medvedev aufgrund dessen Mangels an regulärer Bildung überlegen; zur literarischen Auseinandersetzung s. zuletzt Bogdanov, Medvedev S. 94 ff., der im übrigen der Meinung ist, Medvedev habe die alte russische Tradition gegen die griechischen "Neuerungen" verteidigt (S. 93).
340 O'Brien, Two Tsars S. 143; Hughes, Golitsyn S. 45, 60, 90.
341 Šaklovityj war seinerzeit Medvedevs Nachfolger als *pod-jačij* im *Prikaz tajnych del* gewesen (Prozorovskij S. 56); s. auch Hughes, Golitsyn S. 74; Golicyn, der fern von Moskau den Krimfeldzug leitete, scheint an den sich im Sommer 1689 in Moskau abspielenden Ereignissen im wesentlichen unbeteiligt gewesen zu sein.
342 Prozorovskij S. 328 ff.; Kozlovskij S. 26 ff.; Ekonomcev S. 64. Die Anschuldigung, Medvedev wolle Patriarch werden, wurde erstmals von der Zarenmutter Natalija Kirilovna erhoben (O'Brien, Two Tsars S. 139); später berichtete im Rahmen der gegen Šaklovityj geführten Untersuchungen ein Pole namens Silin, der bei Medvedev gewohnt hatte, von diesem davon gehört zu haben (Hughes, Golitsyn S. 71, 80). Mit letzter Sicherheit ist Medvedevs Absicht jedoch nicht zu belegen.

5.4.4.Die Gründung der Akademie

An der theologischen Abrechnung mit Sil'vestr Medvedev nahmen die Lichudis keinen Anteil. Sie war die Angelegenheit der russischen Exponenten der griechischen Partei, vor allem Patriarch Ioakims. Von Anfang an hatten sie es vermieden, sich politisch zu exponieren. Ihnen war in erster Linie am Erfolg und Prosperieren der von ihnen begründeten Schule gelegen, die sie auf der Grundlage der von Timofej geleiteten *Tipografskaja Škola* aufbauten. So pflegten sie gute Beziehungen zu Sofija Alekseevna, wie eine panegyrische Rede aus Anlaß eines Geburts- und Namenstages der Regentin (wohl aus dem Jahre 1686) zeigt[344] und ebenso zu Golicyn. Es war ihnen rasch gelungen, gute Beziehungen zum Leiter des Außenamtes aufzubauen, der zu einem ihrer wichtigsten Protektoren werden sollte. An den Auseinandersetzungen zwischen lateinischer und griechischer Partei beteiligte er sich ohnehin nicht[345].

Nachdem die Akademie anfänglich behelfsmäßig untergebracht worden war, konnte man 1687 die inzwischen errichteten Steingebäude beziehen. Damit wurde die Schule offiziell inauguriert: Zwischen dem 12. Oktober und 28. Dezember (das genaue Datum läßt sich nicht eruieren) nahm die slawisch-griechische Akademie ihren Betrieb auf. Die Kosten für den Bau waren teilweise aus der Hinterlassenschaft des 1686 verstorbenen Mönchsdiakons Meletios bestritten worden, der im Fall Nikon als Mitarbeiter Ligaridis' eine wesentliche Rolle gespielt hatte, teilweise aus anderen Quellen, vor allem dem Patriarchat. Es heißt, auch Golicyn habe den Bau mit eigenen Mitteln unterstützt, was angesichts dessen genereller Bemühungen um die Förderung der Bildung durchaus glaubwürdig erscheint[346]. Mit der Übersiedlung in die neuen Gebäude im Zaikonospasskij-Kloster erhöhte sich rasch die Zahl der Schüler, v. a. durch die Übernahme aller Eleven der *Tipografskaja Škola* sowie den Zustrom nicht weniger, die bisher die Schule Medvedevs im Novospasskij-Kloster besucht hatten, was dessen Antipathien gegen die beiden Griechen nur verstärkte. Von Anfang an hatte er in ihnen diejenigen gesehen, die ihm die Stelle eines Leiters der zukünftigen Akademie streitig machten[347]. Hinzu kamen neue Schüler aus allen gesellschaftlichen Schichten der Stadt Moskau. Genauso mannigfaltig war die nationale Herkunft: Neben Vertretern der drei ostslawischen Völker fanden sich Tataren, Rumänen, Georgier und Griechen. Vor

343 Kozlovskij S. 36 ff., 44 ff. Seit 1700 verpflichteten sich im übrigen die russischen Bischöfe vor ihrer Weihe in einem Glaubensbekenntnis auf die Epiklese als Zeitpunkt der Wandlung (Felmy, Liturgie S. 131).
344 Ediert von Lermontova.
345 Hughes, Golitsyn S. 90.
346 Smencovskij S. 254 f.
347 Im Januar 1685 hatte er Sofija Alekseevna das Projekt für die Akademie vorgelegt (Belokurov, Medvedev S. XII). Zu dem Verhältnis zwischen den Lichudis und Medvedev s. Kapterev, Dosifej S. 143 f.; Belokurov, Medvedev S. XXVI ff.

allem die Zahl der Georgier wuchs so rasch an, daß die Lichudis eines ihrer Grammatiklehrbücher ins Georgische übersetzen ließen. Zu Weihnachten 1687 zählte die Akademie 76 Schüler, davon 14 in der Ober-, 35 in der Mittel- und 27 in der Unterstufe. Nach der Abreise Ioannikios Lichudis nach Venedig im Januar 1688, wo er in eigenen Angelegenheiten und als diplomatischer Agent im Auftrage Golicyns tätig war, verringerte sich die Zahl auf insgesamt 64 (so an Ostern 1688), im Frühjahr 1689 zählte die Schule ebensoviele, Ende des Jahres nur noch 54[348].

Die Unterrichtsprinzipien der Lichudis entsprachen denjenigen, die auch ihre Studien in Italien geprägt hatten. Ausschließlich in Griechisch erfolgte der Unterricht nur in Grammatik und Poetik, in Rhetorik, Logik und Physik dagegen auch in Latein. Für den Unterricht verwendeten die Lichudis selbstverfaßte Bücher in griechischer Sprache, einen Teil ihrer alten Vorlesungen hatten sie mit nach Moskau genommen[349]. Im Griechischunterricht erzielten sie rasche Erfolge[350]. Bereits 1687 waren ihre drei russischen Schüler Nikolaj Semenov, Aleksej Kirillov und Fedor Polikarpov (die allerdings zuvor die *Tipografskaja Škola* besucht hatten) in der Lage, den von ihnen als polemisches Werk im Eucharistiestreit verfaßten ""Αχος" aus dem Griechischen ins Russische zu übertragen.

An der Person der Lichudis wird eine spezielle Problematik des griechischen kulturellen Einflusses im 17. Jahrhundert deutlich. Wie bereits vor ihnen Arsenios und Paisios Ligaridis verdankten sie ihre Bildung Studien in Westeuropa. Sie waren keine ausschließlichen Vertreter des "Griechischen" und sie schlossen auch nicht das Lateinische als Wissenschafts- und Unterrichtssprache aus.[351] Dennoch bildeten sie unter den westlich gebildeten Griechen, die im 17. Jahrhundert in Moskau tätig waren - neben jenen, die den Westen nie kennengelernt hatten und traditionelle Vertreter der Orthodoxie geblieben waren wie Gavriil von Nazareth oder Dionysios Iviritis - eine Ausnahme. Sie waren die einzigen, die eine große Schar von Schülern hatten und somit auf die nächste Generation Wirkung ausüben konnten. Es war ihnen gelungen, den griechischen Einfluß kurz vor seinem Ende über dieses Ende hinaus zu verlängern. Zum anderen waren sie, ganz im Gegensatz zu ihrem ebenfalls westlich gebildeten Landsmann Ligaridis, überzeugtere Griechen insofern, als ihr Bekenntnis zur Orthodoxie keinem Zweifel unterlag. Dies wird auch in

348 Kapterev, Dosifej S. 138 ff.; Smencovskij S. 64 ff., 256 ff.; Bantyš-Kamenskij II S. 210; O'Brien, Two Tsars S. 104; Rogov, Škola S. 153 f.
349 Mirkovič S. 54. Neubauers Auffassung (S. 217), an der Akademie habe sich Polockijs ursprüngliche Konzeption durchgesetzt, ist nicht nachvollziehbar: Schließlich war die Organisation der Akademie allein das Werk der Lichudis.
350 S. bei Jalamas S. 515 f. das Beispiel eines aus Anlaß des Abschlusses des Grammatikkurses von den Schülern der Lichudis auf Griechisch verfaßten Enkomions auf Patriarch Ioakim.
351 Alekseev S. 4 sieht in ihnen keine Vertreter der griechischen, sondern der westlichen Bildung.

den unterschiedlichen Frontstellungen deutlich: Während der "Grieche" Ligaridis gemeinsam mit dem "Lateiner" Polockij gegen die "Russen" agierte, kämpften nun "Griechen" und "Russen" gemeinsam gegen die "Lateiner". Die Lichudis vermieden jedenfalls alles, was der Orthodoxie nicht entsprach. Sie teilten nicht die Leidenschaft der Ukrainer für die antiken Autoren und benutzten an deren Stelle als Beispiele für den Unterricht Texte der Kirchenväter[352]. Allerdings, auch wenn sie die scholastische Theologie nicht inhaltlich übernahmen, waren sie von den im 17. Jahrhundert langsam in die Orthodoxie eindringenden scholastischen Formen nicht unberührt geblieben[353].

5.4.5.Das Ende der Akademie und des griechischen Einflusses

Ironischerweise sollte gerade derjenige, der die Lichudis nach Moskau geschickt hatte, wesentlich mit zum Ende der Akademie beitragen: Dositheos Notaras. Der energische Patriarch, der einen großen Teil seiner Energie der Verteidigung der Orthodoxie vor den westlichen Kirchen widmete, hatte die Bedeutung des Buchdrucks für diese Aufgabe erkannt und plante eine systematische Edition anti-lateinischer Werke[354]. Da es im direkten Machtbereich des Sultans nach dem kurzlebigen Versuch von Kyrillos Lukaris[355] keine Möglichkeit gab, griechische Bücher zu drucken, war er in die Donaufürstentümer ausgewichen. Nachdem er sich 1692 mit dem walachischen Hospodaren Constantin Brâncoveanu zerstritten hatte und die Druckerei in Bukarest deshalb lahmgelegt war, faßte er den Plan ins Auge, in Moskau eine griechische Druckerei zu gründen[356]. Griechische Bemühungen solcher Art hatte es bereits früher gegeben, so durch Theofanis von Patras 1645 und Athanasios Patelaros[357]. Zu diesem Zweck schickte er seinen Neffen, den Archimandriten Chrysanthos Notaras, der ihm nach seinem Tod im Amt des Patriarchen von Jerusalem nachfolgen sollte, mit zahlreichen Handschriften hauptsächlich

352 Mirković S. 52.
353 S. zur Einschätzung der Lichudis Galkin S. 95 (für ihn sind sie Konservative, deren Zeit eigentlich schon abgelaufen war), Mirković S. 61 f. (er übernimmt weitgehend Résumé und Urteil Galkins); Smencovskij S. 297 f.; Obrazcov S. 753 (beide sehr für die Lichudis eingenommen); Prozorovskij S. 84 f. (für ihn, der ohne Quellenkritik Medvedevs Urteile übernimmt, sind sie hemmungslose Lügner); Ekonomcev S. 60 ff., insbesondere S. 68 (ein insgesamt positives Urteil). Stökl, Geschichte S. 329 nennt sie "zwei griechische Hochstapler", für Torke (Handbuch S. 178) sind sie "im Grunde Abenteurer". Podskalsky attestiert ihnen mangelnde Originalität, spricht ihnen aber wenigstens einen großen Anteil am Bildungsaufschwung in Rußland zu. Moralisch rangieren sie für ihn neben ihrem Landmann Ligaridis (S. 280 f.).
354 Παπαδόπουλος, Ἱεροσόλυμα S. 612.
355 Die Druckerei war damals von den Türken auf Betreiben des französischen Botschafters bei der Pforte beschlagnahmt worden (Hering, Patriarchat S. 165 ff.).
356 Turdeanu S. 72, 75; Καραθανάσης, Βλαχία S. 227 f.
357 Kapterev, Dosifej S. 97 ff.

anti-lateinischer Werke nach Moskau[358]. Chrysanthos erwartete die tatkräftige Unterstützung dieses Projekts durch die Brüder Lichudis, mit denen er sich jedoch rasch zerstritt. Die Druckerei wurde nicht eingerichtet und Chrysanthos verließ 1694 wieder Moskau[359].

Sein Onkel, dem er über seinen Streit mit den Lichudis und die über sie in Moskau umlaufenden Gerüchte berichtete, wandte sich daraufhin wütend an Patriarch Adrian und forderte ihn auf, die beiden von der Lehrtätigkeit an der Akademie zu suspendieren[360]. Die Liste der Vorwürfe gegen sie war lang: Sie hätten sich widerrechtlich die Hinterlassenschaft des Mönchsdiakons Meletios angeeignet, sich den Fürstentitel angemaßt, lehrten in Moskau an der Akademie auch Latein, wobei sie dem Unterricht ohnehin wenig Bedeutung beimäßen, weil sie sich viel mehr für Physik und Philosophie interessierten. Den nach Moskau gekommenen Griechen würden sie ihre Hilfe völlig willkürlich zukommen lassen und sich überhaupt als die Häupter der griechischen Gemeinde in Moskau aufführen[361]. Zu guter Letzt führte Dositheos auch noch ihre Unterstützung für jenen Pseudo-Bischof und Abenteurer Averkios-Arsenios auf, dessen Biographie einer wahren Räuberpistole gleicht. Er war im März 1693 nach Moskau gekommen, um in betrügerischer Absicht Kollekten zu sammeln. Chrysanthos ließ ihn von den russischen Behörden in Haft nehmen, worauf sich die Lichudis für ihn verwendeten[362]. Der letzte Vorwurf war der einzige ernstzunehmende, alle anderen Anschuldigungen waren entweder unbegründet oder kleinlich. Es ist nicht ausgeschlossen, daß manche dieser Anschuldigungen von Gegnern der Lichudis, Freunden und Verwandten des hingerichteten Medvedev, ausgestreut wurden, wie Fedor Polikarpov mutmaßte[363].

Adrian, an den Dositheos seinen Brief gerichtet hatte, war 1690 auf den damals verstorbenen Ioakim nachgefolgt, ein eher bequemer und auf seine Ruhe bedachter Mann, bei weitem nicht so energisch wie sein Vorgänger[364]. Er ließ sich aber nicht als Befehlsempfänger des Jerusalemer Patriarchen behandeln, zudem er sich noch genau daran erinnern konnte, daß Dositheos die beiden einst selbst empfohlen hatte. So hatte er schon der Forderung Chrysanthos' widersprochen, als dieser die Abberufung der Lichudis verlangt hatte. Würde dies geschehen, so machte Adrian Dositheos deutlich, wäre die Weiterexistenz der Akademie gefährdet. Die Einrichtung einer griechi-

358 Fonkič, Dosifej S. 280 ff.; von 84 nach Moskau geschickten Werken waren 66 polemischen Inhalts (ebdt. S. 295).
359 Kapterev, Dosifej S. 105 ff.
360 Dositheos scheint in solchen Situationen stets im Zorn gehandelt zu haben; dieses Bild gewinnt man aus zahlreichen Episoden im Leben dieses Mannes; s. als Beispiel die Auseinandersetzung zwischen ihm und Germanos Lokros (Tsourkas, Locros S. 50). Er war aber immer wieder auch zur Versöhnung bereit.
361 Kapterev, Dosifej S. 148 ff.
362 S. dazu ausführlich Kapterev, Dosifej S. 156 ff.
363 Ekonomcev S. 65; dieser Meinung ist auch Smelovskij S. 56; ihre spätere Entfernung von der Akademie gehe auf deren Intrigen zurück.
364 Kartašev S. 258.

schen Druckerei in Moskau war für Dositheos inzwischen nicht mehr so wichtig, da er sich 1693 mit Brâncoveanu ausgesöhnt hatte und es ihm somit möglich war, die Druckerei in Bukarest wieder in Betrieb zu nehmen[365].

So waren die Lichudis in ihrer Position zwar angeschlagen, aber noch nicht direkt gefährdet. Eine leichtsinnige Handlung eines Sohnes von Ioannikios, Nikolaos, im August 1694 machte ihre Position jedoch unhaltbar. Nikolaos hatte ein Verhältnis mit einer jungen Russin, Marija Selifontova, der Tochter eines *dvornyj konjuch* des Zaren, die nolens volens mit ihm von zu Hause geflohen war und von ihm zuerst in der Schule, danach an einem anderen Ort versteckt wurde. Das Mädchen benachrichtigte aus dem Versteck heraus seinen Vater, auf dessen Betreiben hin Strelitzen Nikolaos zum Verhör holen sollten. Die Lichudis widersetzten sich mit einigen ihrer Schüler diesem Vorhaben, so daß es zu einem Handgemenge kam und die Strelitzen unverrichteter Dinge vorerst abziehen mußten. Nun verließen die Lichudis in aller Eile Moskau, wurden aber bald danach in ihrem Versteck in einem Dorf auf dem Weg nach Možajsk gefaßt[366]. Ihr weiteres Schicksal war nun nicht mehr mit der Akademie verbunden. Der ihnen offensichtlich wohlgesonnene Adrian verhinderte eine Bestrafung, sie kamen für einige Zeit in relativ milde Klosterhaft und waren bald wieder als Lehrer tätig. Einige Zeit unterichteten sie Italienisch, daneben waren sie zeit ihres Lebens schriftstellerisch tätig und gründeten im 18. Jahrhundert auf Betreiben des Novgoroder Metropoliten Iov an dessen Sitz noch einmal eine Schule[367].

Für die Akademie bedeutete die Affaire vorerst das Ende. Adrian übergab den Unterricht interimistisch den ältesten Schülern Fedor Polikarpov und Nikolaj Semenov, wobei er hoffte, daß der von Chrysanthos versprochene griechische Nachfolger für die Lichudis bald in Moskau eintreffen werde. Auch eine griechische Druckerei stand seit 1697 bereit[368]. Aber weder fand sich der Lehrer noch Sachverständige für die Druckerei. Einige prominente Namen, Sevastos Kyminitis, Ioannis Komninos und Dionysios von Ioannina wurden als Kandidaten genannt[369], aber Dositheos erwiderte Adrians konkrete Anfragen stets mit Entschuldigungen und Ausreden[370]. Die Arbeit der Akademie, in der unter den Lichudis noch nicht einmal ein vollständiges Curriculum abgeschlossen worden war, da sie zum Zeitpunkt ihrer Suspendierung noch nicht Philosophie und Theologie gelehrt hatten,

365 Turdeanu S. 72.
366 Galkin S. 90 f.
367 Smirnov S. 72.
368 Fonkič, Dosifej S. 297.
369 Kapterev, Dosifej S. 111; Καρασθανάσης, Βλαχία S. 190; Kyminitis scheint 1689 zur gleichen Zeit eine Einladung nach Moskau und nach Bukarest erhalten zu haben, er entschied sich jedoch für Bukarest (Camariano-Cioran S. 364); Fonkič, Svjazi S. 200 ff. Komninos wurde 1698 von Dositheos empfohlen (Cicanci-Cernovodeanu S. 150 f.; die dort S. 148 geäußerte Behauptung, Komninos habe bereits 1693 vorübergehend in Moskau geweilt, dürfte dagegen nicht den Tatsachen entsprechen).
370 Kapterev, Dosifej S. 169 ff.

hatte in ihrer griechisch-slawischen Form nach wenigen Jahren der Tätigkeit ein Ende gefunden. Für die griechische Partei in Moskau war ihre Entfernung von der Schule ein schwerer, man kann sagen, der entscheidende Schlag[371].

Es war bezeichnend für die damaligen Verhältnisse, daß sich nurmehr der Patriarch um die Weiterführung des Unterrichts bemühte, während der Zar, seit der Mitte der 1690er Jahre ohnehin längere Zeit von Moskau abwesend, auf den beiden Feldzügen gegen Azov und später auf seiner großen Europareise, bereits ganz andere Pläne schmiedete. Dennoch blieb die Gründung der griechisch-slawischen Akademie etwas Zukunftsträchtiges: Obgleich sie mangels geeigneten Lehrpersonals für einige Zeit geschlossen werden mußte, konnte sie im 18. Jahrhundert als slawisch-griechisch-lateinische Akademie wiedereröffnet werden, die bis heute in der Geistlichen Akademie der Russischen Orthodoxen Kirche in der Troice-Sergieva-Lavra in dem seit kurzem wieder seinen alten Namen tragenden Sergiev Posad weiterlebt.

371 Kapterev, Dosifej S. 171.

AUSBLICK

Als sich Moskaus griechisches Jahrhundert dem Ende zuneigte, gelangte der griechische Einfluß in den 1680er Jahren eigenartigerweise noch einmal zu großer Bedeutung. Nach Abschaffung des *mestničestvo* war nach byzantinischen Vorbildern eine neue Rangordnung entworfen worden; die im Verlauf des Jahrzehnts an Schärfe zunehmende Auseinandersetzung zwischen der griechischen und lateinischen Partei endete, maßgeblich aufgrund des Eingreifens der Brüder Lichudis, mit dem Sieg der ersteren. Im Rückblick betrachtet, erscheinen beide Vorgänge als Rückzugsgefechte auf Nebenkriegsschauplätzen, während der eigentliche Lauf der Dinge und die Zukunft Rußlands an einem anderen Ort entschieden wurden. Der Sieg der griechischen Partei über den "Lateiner" Medvedev war ein Nebenprodukt der damaligen politischen Auseinandersetzungen um die Macht im Russischen Reich. Peter I., dessen Sieg auch den ephemeren Triumph der griechischen Partei mit sich brachte, läutete durch seine ausschließliche Hinwendung zu westeuropäischen Vorbildern zugleich das Ende des griechischen Jahrhunderts ein. Die Entfernung der Gebrüder Lichudis von der Akademie im Jahre 1694 setzte einen Schlußstrich unter die letzte Phase des neobyzantinischen 17. Jahrhunderts, das mit der Inthronisierung Patriarch Filarets durch Theofanis von Jerusalem im Jahre 1619 seinen Anfang genommen hatte.

Betrachtet man die Nachwirkungen von Moskaus "griechischem Jahrhundert", so läßt sich feststellen, daß sein Erbe nach den petrinischen Reformen am eindeutigsten in der Außenpolitik fortwirkte. Die Linie, die sich in den Plänen und Projekten griechischer Patriarchen, Bischöfe und rumänisch-griechischer Hospodare durch das 17. Jahrhundert zog, wurde folgerichtig verlängert. Das 17. Jahrhundert brachte jenen Durchbruch, auf den die Griechen seit dem 16. Jahrhundert gehofft hatten. Die Russen, d. h. der Zar und die politisch maßgeblichen Kreise übernahmen das griechische Verlangen nach Befreiung in ihr eigenes außenpolitisches Denken. Zar Aleksej Michajlovič war, wie dargestellt, der erste Zar, der aus dem Bewußtsein heraus, der "ökumenische Zar" zu sein, die folgerichtigen Schlüsse zog. Dieses Bewußtsein und die aus ihm erwachsenden außenpolitischen Verpflichtungen übertrugen sich auf seine beiden Söhne Fedor und Peter sowie seine Tochter Sofija, die nach ihm politische Verantwortung trugen. Wiewohl keiner der drei in solcher Weise "griechisch" geprägt war wie ihr Vater, wurde dennoch ein jeder von ihnen in militärische Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich verwickelt. Die Verwestlichung, die das Reich im letzten Viertel des Jahrhunderts erfaßte, hatte auf die Außenpolitik nur einen relativen Einfluß; hier war die Kontinuität stärker als der Bruch mit dem Alten.

Peter I. war der erste Zar, der 1711 einen Krieg mit dem Osmanischen Reich führte, den er propagandistisch als Befreiungskrieg

für die Balkanchristen darstellen ließ und von jenen auch als solcher verstanden wurde. Auch das rasche und erfolglose Ende dieses Krieges am Pruth wenige Wochen nach seinem Ausbruch änderte nichts daran, daß dieses außenpolitische Erbe des 17. Jahrhunderts weitergeführt wurde und in zahlreichen Kriegen und außenpolitischen Plänen, wie dem "griechischen Projekt" Katharinas II., im 18. und 19. Jahrhundert seine Erfüllung fand. Es determinierte Moskaus bzw. St. Petersburgs Orientpolitik und bestimmte dadurch auch die Orientpolitik der anderen europäischen Mächte in ihrer anti-russischen Ausrichtung. Die russische Politik war nicht allein durch das Streben nach Erweiterung der staatlichen Grenzen und darüber hinaus der politischen Einflußsphäre bestimmt. Ein guter Teil dieser Orientpolitik resultierte nicht allein aus machtpolitischen Interessen, sondern aus ideologischen Prämissen, die sowohl das Selbstverständnis des Zaren wie auch die Vorstellungen der russischen Öffentlichkeit prägten. Dabei wurde die Orthodoxie im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des Panslavismus vom ursprünglich entscheidenden Faktor zu einem neben anderen. Dies galt bis zum 1. Weltkrieg, in den Rußland nicht zuletzt aufgrund seiner Unterstützung Serbiens geriet[1]. Somit endete das griechische Erbe in der Außenpolitik erst mit der Oktoberrevolution. Nicht von der Hand zu weisen ist eine gewisse Renaissance von Elementen der zaristischen Balkanpolitik nach den epochalen Veränderungen in Osteuropa und dem Zerfall der Sowjetunion; dies zeigt sich am deutlichsten in der Haltung Rußlands im Jugoslawienkonflikt, in der es eine Schutzmachtrolle für die serbische Seite anstrebt.

Im Bereich von Kirche und Kultur entwickelte sich das Griechische im Moskauer Reich bis in die 1660er Jahre zum beherrschenden Paradigma. Mit der Synode von 1666/67 erreichte es seinen Zenit, um danach allmählich an Bedeutung zu verlieren und mit anderen Einflüssen zu konkurrieren. Im Bereich der Kirche waren die griechisch bestimmten Reformen Patriarch Nikons auch nach dessen Absetzung fortgeführt und durchgesetzt worden. Der Raskol, die Spaltung der russischen Kirche blieb ein über das 17. Jahrhundert hinaus bis zum heutigen Tag andauerndes Faktum, für das, wie wir gesehen haben, nicht allein die Griechen verantwortlich zu machen waren. Ausschlaggebend für diejenigen auf der russischen Seite, die diese Reformen initiierten, blieb ein neues und zugleich altes Verhältnis zu den Griechen, mit dem sie zu dem früheren Lehrer-Schüler-Verhältnis aus den ersten Jahrhunderten nach der Christianisierung der Rus' durch Byzanz zurückkehrten. Nikons Diktum "Ich bin Russe, Sohn eines Russen, aber meine Überzeugung und mein Glaube sind griechisch"[2] war Ivans IV. "Ich glaube nicht an die Griechen. Ich glaube an Christus"[3] geradezu entgegengesetzt und verdeutlichte die Veränderungen, die das 17. Jahrhundert mit sich

1 S. hierzu Jelavich S. 1 ff., 248 ff.
2 Paul von Aleppo III 171.
3 Graham S. 69, 173.

gebracht hatte. Das Erscheinungsbild der russischen Kirche wurde durch jene Reformen stark an das griechische Vorbild angeglichen, was bis heute nachwirkt und zu größerer Homogenität innerhalb der orthodoxen Kirche beigetragen hat, auch wenn sich landeseigene Spezifika erhalten haben, bzw. nachträglich, wie z. B. im polyphonen, teilweise westeuropäisch beeinflußten Kirchengesang, entwickelten. Die endgültige Rückkehr der russischen Kirche aus ihrer religiösen Autarkie in die Gesamtorthodoxie war das bleibende Ergebnis des griechischen Einflusses im kirchlichen Bereich.

Georgij Florovskij hat bei der Betrachtung der orthodoxen Theologiegeschichte des 17. Jahrhunderts das Phänomen der von ihm so benannten "Pseudomorphose", nämlich die Überfremdung der orthodoxen Theologie durch Begriffe, Denken und theologische Problematik westlicher Provenienz, konstatiert[4]. In seinen *"Puti russkogo bogoslovija"* beschäftigt er sich lediglich mit der russischen[5], bzw. ostslawischen Kirche. Das Phänomen bezog sich jedoch auf die gesamte Orthodoxie und verschonte auch die Griechen nicht, die durch ihr Studium auf italienischen Universitäten in engerer Beziehung zu Westeuropa standen. In den Auseinandersetzungen zwischen griechischer und lateinischer Partei waren auch die Vertreter der griechischen Richtung in ihrer Argumentation und Methodik nicht völlig frei von westlichen Elementen, was sich in ihrer Begrifflichkeit und einer rationalistisch geprägten Argumentationsweise zeigte. Das Gefühl für genuin Orthodoxes war jedoch noch vorhanden und aufgrund ihrer Bildung waren es Personen wie Epifanij Slavineckij und die Gebrüder Lichudis, die im Eucharistiestreit die Bedenklichkeit der vorherrschenden Auffassung entdeckten und sich um deren Revision im Sinne der byzantinischen Theologie bemühten. Den endgültigen Sieg der Scholastik zu Beginn des 18. Jahrhunderts, der für mindestens zwei Jahrhunderte die orthodoxe Theologie prägte, konnten sie schließlich nicht aufhalten. Den Versuch, diese "Pseudomorphose" zu überwinden und zu genuin orthodoxen Positionen zurückzufinden, unternahm man erst in unserem Jahrhundert; scholastische Elemente finden sich in der orthodoxen Theologie und Kirche nach wie vor.[6]

4 So erstmals von Florovskij auf dem 1. Kongreß der orthodoxen Theologie (Athen 1936) vorgetragen (G. Florovskij, Einflüsse), ähnlich äußerten sich damals die griechischen Theologen Alivisatos und Dyovuniotis (s. Felmy, Selbstdarstellung S. 63 ff.); ausführlicher formulierte Florovskij seine These dann in ders., Puti (zur Pseudomorphose insbes. S. 56).

5 Daß die Gegner der Reformen Nikons keineswegs dagegen gefeit waren, lateinische Vorstellungen zu übernehmen, zeigt ihre Position in der Eucharistiefrage.

6 Florovskijs Diagnose ist heute innerhalb der orthodoxen Theologie weitgehend akzeptiert; auch ein nichtorthodoxer Autor wie Felmy stimmt ihr in der Sache zu (s. seinen sehr instruktiven Aufsatz [Selbstdarstellung] zur Auseinandersetzung mit der Problematik in der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts sowie ders., Theologie S. 1 ff., insbesondere S. 7 ff.)., allerdings ohne den von Oswald Spengler stammenden Begriff der Pseudomorphose von Florovskij zu übernehmen. Podskalsky (S. 69 ff., 387 f.) und Suttner (s. zuletzt Mogila) lehnen demgegenüber Florovskijs Position entschieden ab, wobei sie es vermeiden, sich einer ernsthaften Auseinandersetzung zu stellen. Podskalsky führt zwar in einer Fußnote (S. 387) Felmys oben erwähnten Aufsatz an, geht aber in keiner Weise auf dessen Aussagen ein, die den von ihm gemachten diametral entgegengesetzt sind.

Das Ende des griechischen Einflusses bedeutete nicht gleichzeitig das Ende der griechischen Präsenz in Rußland. Gerade griechische Intellektuelle besaßen dort nach wie vor hohes Ansehen. So nicht zuletzt unter Peter I., der in ihnen allerdings weniger die Vertreter der griechisch-byzantinischen Ausrichtung sah, die er entschieden ablehnte, sondern Träger westeuropäischer Bildung, welche er gerne in seine neue Hauptstadt an der Neva einlud[7]. Im 18. Jahrhundert finden wir auch wieder Griechen auf russischen Bischofsstühlen, so Evgenios Vulgaris und Nikiforos Theotokis. Beide, vor allem aber Vulgaris, vertraten nun aber weniger byzantinisch-orthodoxes Gedankengut als solches der zeitgenössischen westeuropäischen Aufklärung, was Vulgaris, der auf dem Athos eine Akademie begründete und einige Jahre an ihr unterrichtete, in der Auseinandersetzung mit den dortigen Mönchen bald hatte scheitern lassen. Wiewohl Byzanz als Vorbild bei der Neuordnung Rußlands längst obsolet geworden war und erst unter den Slavophilen im 19. Jahrhundert wiederentdeckt werden sollte, so blühten die griechisch-russischen Beziehungen auch im 18. Jahrhundert weiter.

7 Über zwei griechische Intellektuelle in St. Petersburg zur Zeit Peters I., Athanasios Kondoidis und Athanasios Skiadas, berichtet Karathanassis, Contribution.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

BS = Balkan Studies
ChrČt = Christianskoe Čtenie
ČOIDR = Čtenija v imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete
ČOLDP = Čtenija v obščestve ljubitelej duchovnago prosveščenija
ΔΙΕΕ = Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
ΕΕΒΣ = Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO = Echos d'Orient
FzOG = Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte
GBL = Gosudarstvennaja Biblioteka im. V. I. Lenina
GWU = Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
IstZap = Istoričeskie Zapiski
JbbfGOE = Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas
KiO = Kirche im Osten
LexMa = Lexikon des Mittelalters
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichte
OCP = Orientalia Christiana Periodica
PITSORP = Pribavlenija k izdaniju tvorenij sv. otcev na russkom perevode
PPS = Palestinskij Pravoslavnyj Sbornik
PS = Palestinskij Sbornik
PrOb = Pravoslavnoe Obozrenie
RA = Russkij Archiv
REB = Revue des Etudes Byzantines
RES = Revue des Etudes Slaves
RESEE = Revue des Etudes Sud-Est Européennes
SEER = Slavonic and East European Review
SOF = Südost-Forschungen
ΘΗΕ = Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία
TODRL = Trudy Otdelenija Drevnerusskoj Literatury
VI = Voprosy Istorii
VV = Vizantijskij Vremennik
ŽMNP = Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZRVI = Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

Ahrweiler Hélène Ahrweiler, L'idéologie politique de l'empire byzantin. Paris 1975.

Akty Akty otnosjaščiesja k istorii južnoj i zapadnoj Rossii. Sobranie i izdanie Archeografičeskoj Kommissii. 15 Bde. St. Petersburg 1846-1892.

Alef,Adoption Gustave Alef, The Adoption of the Muscovite Two-Headed Eagle: A Discordant View. In: Speculum 41 (1966), S. 1-21.

Alef,Diaspora ders., Diaspora Greeks in Moscow. In: Byzantine Studies 6 (1979), S. 26-34.

Alekseev Michail P. Alekseev, Slovari inostrannych jazykov v russkom azbukovnike XVII veka. Issledovanie, teksty i kommentarii. Leningrad 1968.

Ἀλεξανδροπούλου Ὄλγα Ἀλεξανδροπούλου, Ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῶν Ρώσων στὰ ἔργα τριῶν Ελλήνων λογίων τοῦ 17ου αἰώνα. In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26-28 November 1988. Ed. by Anthony-Emil N. Tachiaos, Thessaloniki 1992, S. 499-511.

Ἀλεξανδροπούλου, Ἱστορία dies., Ἡ ἱστορία τῆς Ρωσσίας σὲ ἔργα λογίων τοῦ 17ου αἰώνα. Σκιαγράφηση τοῦ θέματος. (Manuskript)

Ammann,Abriß Albert M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950.

Ammann, Athanase ders, Athanase III. Patellaros, Patriarche de Constantinople, ex-catholique et saint Russe. In: RES 28 (1951), S. 1-16.

Andreyev Nikolay Andreyev, Nikon and Avvakum on Icon Painting. In: RES 38 (1961), S. 37-44.

Arakin V. D. Arakin, Innostrannye jazyki v russkom gosudarstve v XVI-XVII vv. In: Učennye zapiski Mosk. gorod. pedagogičeskogo instituta im. V. P. Potemkina 1958, Bd. 80, vyp. 3, S. 241-273.

Archangel'skij Aleksandr S. Archangel'skij, Obrazovanie i literatura v Moskovskom gosudarstve kon. XV-XVII vv. Iz lekcij po istorii russkoj literatury. Vyp. 1-4. Kazan' 1899-1901 (= Učennye Zapiski Imp. Kazan'skago Universiteta 155-158).

Argyriou A. Argyriou, Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Thessaloniki 1982.

Ἀτέσης Βασίλειος Γ. Ἀτέσης, (Μητροπολίτης πρώην Λήμνου), Ἐπισκοπικοὶ κατάλογοι τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπ'ἀρχῆς μέχρι σήμερον. Athen 1975.

Auerbach Inge Auerbach, Andrej Michajlovič Kurbskij. Leben in osteuropäischen Adelsgesellschaften des 16. Jahrhunderts. München 1985.

Babuškina G. K. Babuškina, Meždunarodnoe značenie krymskich pochodov 1687 i 1689 gg. In: IstZap 33 (1950), S. 158-172.

Bantyš-Kamenskij Nikolaj N. Bantyš-Kamenskij, Obzor vnešnich snošenij Rossii (po 1800 god.). Moskau 2 Bde. 1894-1896.

Barsov El'pidofor V. Barsov, Drevnerusskie pamjatniki svjaščennago venčanija carej na carstvo v svjazi s grečeskimi originalami. S istoričeskim očerkom činov carskago venčanija v svjazi s razvitiem idei carja na Rusi. Moskau 1883.

Bartl, Westbalkan Peter Bartl, Der Westbalkan zwischen Spanischer Monarchie und Osmanischem Reich. Zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Wiesbaden 1974 (= Albanische Forschungen 14).

Bartl, Kosakenstaat ders., Der Kosakenstaat und das Osmanische Reich im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: SOF 33 (1974), S. 166-193.

Bartlett Roger P. Bartlett, Human Capital. The Settlement of Foreigners in Russia 1762-1804. Cambridge 1979.

Belobrova, Ol'ga A. Belobrova, Skazanie "O kiprskom ostrove" - neizvestnyj literaturnyj pamjatnik XVII v. In: TODRL 18 (1962), S. 311-325.

Belobrova, dies., O prižiznennych sbornikach sočinenij i perevodov Nikolaja Spafarija. In: Materialy i soobščenija po fondam Ot-

dela rukopisnoj i redkoj knigi Biblioteki Akademii nauk SSSR. Leningrad 1978, S. 129-137.

Belobrova,K istorii dies., K istorii biblioteki patriarcha Adriana. In: TODRL 33 (1979), S. 406-414.

Belobrova, Kesari dies., Motiv "Rimskie kesari" praviteli Vizantii v drevnerusskoj literature poslednej treti XVII veka. In: Vizantijskie očerki. Trudy sovetskich učenych k XVI meždunarodnomu kongressu vizantinistov. Moskau 1982, S. 234-245.

Belobrova, Skazanie dies., Skazanie "O Kipr'skom ostrove i o podnožie kresta Christova". In: TODRL 41 (1988), S. 131.

Belobrova,O pobede dies., Skazanie "O pobede Kipr'skoj" ili "O prichode turskogo i soročnikov na Kipr'skij ostrov". In: TODRL 41 (1988), S. 133-134.

Belokurov, Sobranie Sergej A. Belokurov, Sobranie patriarchom Nikonom knig s Vostoka. In: ChrČt 1882, S. 444-494.

Belokurov, Izvestie ders., Sil'vestra Medvedeva Izvestie istinnoe pravoslavnym i pokazanie svetloe o novopravlenii knižnom i o pročem. In: ČOIDR 1885, kn. 4, razdel 2, S. III-XLI, 1-87.

Belokurov, Olearij ders., Adam Olearij o greko-latinskoj škole Arsenija Greka v Moskve v XVII v. Moskau 1888.

Belokurov, Suchanov ders., Arsenij Suchanov. In: ČOIDR 1891. kn. 1, razdel 3.

Belokurov, Dejanie ders., Dejanie moskovskago cerkovnago sobora 1649 goda. In: Iz duchovnoj žizni moskovskago obščestva XVII veka. Moskau 1902, S. 29-52.

Belokurov, Prikaz ders., O posol'skom prikaze. In: ČOIDR 1906, kn. 3, razdel 4, S. 1-170.

Belokurov, Križanič ders., Juraj Križanič v Rossii. In: ČOIDR 1903, Nr. 205, Abt. III.

Bernardini Sandro De Bernardini, La politica culturale della Repubblica di Venezia e l'Università di Padova nel XVII secolo. In: Studi Veneziani 16 (1974), S. 443-502.

Binswanger Karl Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. München 1977 (= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 23).

Bogdanov, Pamjatniki Andrej P. Bogdanov, Pamjatniki obščestvenno-političeskoj mysli v Rossii XVII veka. Literaturnye panegiriki. Moskau 2 Bde. 1983.

Bogdanov,K polemike ders., K polemike konca 60-ch - načala 80-ch godov XVII v. ob organizacii vyššego učebnogo zavedenija v Rossii. Istočnikovedčeskie zametki. In: Issledovanija po istočnikovedeniju istorii SSSR XIII-XVIII vv. Sbornik statej (AN SSSR, Institut istorii SSSR). Moskau 1986, S. 177-209.

Bogdanov, Medvedev ders., Sil'vestr Medvedev. In: VI 1988, H. 2, S. 84-98.

Brajlovskij, Evfimij Sergej N. Brajlovskij, Očerki iz istorii prosveščenija v Moskovskoj Rusi v XVII veke. I. Čudovskij inok Evfimij. In: ČOLDP 1890 otd. I, 1. Halbj., S. 425-450. II. Čudovskij inok Evfimij kak spravščik. In: ČOLDP 1890, otd. I, 2. Halbj., S. 361-405.

Brajlovskij, Trudy ders., Filologičeskie trudy Epifanija Slavineckago. In: Russkij Filologičeskij Vestnik 23 (1890), S. 236-250.

Brajlovskij, Mesto ders., O meste končiny Paisija Ligarida. In: RA 1893, 4, S. 447-448.

Braude Benjamin Braude, Foundation Myths of the Millet System. In: Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Hrsg. von Benjamin Braude und Bernard Lewis. London 1982, S. 69-88.

Bylinin V. K. Bylinin, K voprosu o polemike vokrug russkogo ikonopisanija vo vtoroj polovine XVII veka: "Beseda o počitanii ikon svjatych" Simeona Polockogo. In: TODRL 38 (1985), S. 281-289.

Camariano Nestor Camariano, Alexandre Mavrocordato, le Grand Drogman. Son activité diplomatique (1673-1709). Thessaloniki 1970.

Camariano-Cioran Ariadna Camariano-Cioran, Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs. Thessaloniki 1974.

Cândea Virgil Cândea, Les intellectuels du Sud-Est Européen au XVII siècle. In: RESEE 8 (1970), I S. 181-230, II S. 623-668.

Carynnyk-Sinclair Natala Carynnyk-Sinclair, Die Unterstellung der Kiever Metropolie unter das Moskauer Patriarchat. Augsburg 1970.

Černaja L. A. Černaja, Verchnaja tipografija Simeona Polockogo. In: Andrej N. Robinson (Hrsg.), Simeon Polockij i ego knigoizdatel'skaja dejatel'nost'. Moskau 1982, S. 46-59.

Charlampovič Konstantin V. Charlampovič, Malorossijskoe vlijanie na velikorusskuju cerkovnuju žizn'. Kazan' Bd. 1 1914.

Chasiotis Georgios Chasiotis, L'instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours. Paris 1881.

Cherniavsky Michael Cherniavsky, The Old Believers and the New Religion. In: Slavic Review 25 (1966), 1-39.

Cicanci-Cernovodeanu Olga Cicanci - Paul Cernovodeanu, Contribution à la connaissance de la biographie de l'oeuvre de Jean Comnène. In: BS 12 (1971), S. 143-186.

Čičurov, Igor S. Čičurov, "Choždenie apostola Andreja" v vizantijskoj i drevnerusskoj cerkovnoideologičeskoj tradicii. In: Cerkov', obščestvo i gosudarstvo v feodal'noj Rossii. Moskau 1990, S. 7-23.

Clogg Richard Clogg, The Greeks and Their Past. In: Dennis Deletant and Harry Hanak, Historians as Nation-Builders: Central and South-East Europe. London 1988, S. 15-30

Dagron, Naissance Gilbert Dagron, Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris 1974.

Dagron,Constantinople ders., Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des "Patrias". Paris 1984 (= Bibliothèque Byzantine. Etudes 8).

Dancig Boris M. Dancig, Russkie putešestvenniki na Bližnem Vostoke. Moskau 1965.

Darrouzès J. Darrouzès, Manuel des pittakia du XIV^{e} siècle. In: Revue des Etudes Byzantines 27 (1969), S. 5-127.

Δελικάνης Καλλίνικος Δελικάνης, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα. ΙΙΙ: Πατριαρχικῶν ἐγγράφων τρίτος τόμος ἤτοι τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα, τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ρωσσίας, Βλαχίας καὶ

Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχριδῶν καὶ Πεκίου (1564-1863), οἷς προστίθεται μελέτη περὶ τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν. Istanbul 1905.

Dertilis — Georges B. Dertilis (Hrsg.), Banquiers, usuriers et paysans. Réseaux de crédit et stratégies du capital en Grèce (1780-1930). Athen 1988.

Δημητρακόπουλος — Φώτιος Α. Δημητρακόπουλος, Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626). Βίος καὶ ἔργο. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς ἀνατολῆς. Athen 1984.

Djuvara — T. G. Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913). Paris 1914.

Dmitrievskij — Aleksej A. Dmitrievskij, Grečeskie nežinskie chramy i ich kapital'nyj vklad v Cerkovno-archeologičeskij muzej pri Kievskoj Duchovnoj akademii. In: PrOb (1885), 1, S. 370-400.

Dujčev — Ivan Dujčev, La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave de l'époque. In: Ders., Medioevo bizantino-slavo Bd. 3, Rom 1971, S. 333-487.

Dukes — Paul Dukes, The Making of Russian Absolutism 1613-1801. London-New York 1982.

Dvornik — Francis Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Mass. 1958.

Džinčaradze — V. Z. Džinčaradze, Bor'ba s inostrannym spionažem v Rossii v XVII veke. In: IstZap 39 (1952), S. 229-258.

Dzjuba — Elena N. Dzjuba, Prosveščenie na Ukraine i ego rol' v ukreplenii svjazej ukrainskogo naroda s russkim i belorusskim, vtoraja pol. XVI - pervaja pol. XVII v. Kiev 1987.

Eickhoff — Ekkehard Eickhoff, Venedig, Wien und die Osmanen. Umbruch in Südosteuropa 1645-1700. Unter Mitwirkung von Rudolf Eickhoff. München 1970.

Ėkonomcev — Igor' N. Ėkonomcev, Predystorija sozdanija Moskovskoj Akademii i ee pervonačal'nyj period, svjazannyj s dejatel'nost'ju brat'ev Lichudov. In: Bogoslovskie Trudy. Jubilejnyj Sbornik. Moskovskaja Duchovnaja Akademija 300 let (1685-1985). Moskau 1986, S. 41-72.

Encyclopedia — The Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden 1954 ff.

Enßlin — Wilhelm Enßlin, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis Theodosius dem Großen. Ein Beitrag zur Frage nach dem "Cäsaropapismus". In: Herbert Hunger (Hrsg.), Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung 341), S. 193-205.

Εὐαγγελίδης — Τρύφων Εὐαγγελίδης, Ἡ παιδεία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Athen 2 Bände 1936.

Ewig — Eugen Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters. In: Das byzantinische Herrscherbild. Hrsg. v. Herbert Hunger. Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung 341), S. 133-192.

Felmy,Deutung — Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin-New York 1984.

Felmy,Selbstdarstellung — ders., Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung. In: KiO 28 (1985), S. 53-79.

Felmy, Aufbruch — ders., Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 98 (1987), S. 370-385.

Felmy, Theologie — ders., Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990.

Fenster — Erwin Fenster, Laudes Constantinopolitanae. München 1968 (= Miscellanea Byzantina Monacensia 9).

Filitti — Ioan C. Filitti, Notice sur les Cantakuzène du XI^e au XVII^e siècles. Bukarest 1936.

Fleischhacker, Aleksej Michajlovič — Hedwig Fleischhacker, Aleksej Michajlovič und Bogdan Chmel'nickij. In: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven NF 11 (1935), S. 11-52.

Fleischhacker, Antrieb — dies., Der politische Antrieb der moskauischen Kirchenreform. In: JbbfGOE 2 (1937), S. 224-233.

Fleischhacker, Grundlagen — dies., Die staats- und völkerrechtlichen Grundlagen der moskauischen Außenpolitik (14.-17. Jahrhundert). Breslau 1938.

Florja, Vychodcy — Boris N. Florja, Vychodcy iz balkanskich stran na russkoj službe (konec XVI-načalo XVII v.). In: Osvoboditel'nye dviženija na Balkanach. Moskau 1978 (= Balkanskie issledovanija vyp. 3), S. 57-63.

Florja, Otnošenija — ders., Russko-osmanskie otnošenija i diplomatičeskaja podgotovka Smolenskoj vojny. In: Sovetskoe Slavjanovedenie 1990, H. 1, S. 17-27

Florja,K istorii — ders., K istorii ustanovlenija političeskich svjazej meždu russkim pravitel'stvom i vysšim grečeskim duchovenstvom (na primere Konstantinopol'skoj patriarchii). In: Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v. Moskau 1990, S. 8-42.

Florja, Materialy — ders., Materialy missii Feofana Paleopatrskogo v Rossiju v 1645 g. In: Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v. Moskau 1990, S. 210-223.

Florja,Zapisi — ders., Zapisi iz prichodno-raschodnoj knigi Putivl'skoj voevodskoj izby za 1627-1628 gg. o russko-balkanskich svjazjach. In: Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v. Moskau 1990, S. 223-239.

Florovskij, Conflit — Antonij V. Florovskij, Le conflit des deux traditions - la latine et la byzantine - dans la vie intellectuelle de l'Europe orientale aux XVI^e-XVII^e siècles. Prag 1937 (= Zapiski naučno-izsledovatel'skago ob-edinenija 5,31).

Florovskij, Evfimij — ders., Čudovskij inok Evfimij. Odin iz poslednich pobornikov "grečeskogo učenija" v Moskve konce XVII veka. In: Slavia 19 (1949/50), S. 100-152.

Florovskij, Einflüsse — Georgij V. Florovskij, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie. In. Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes. 29 nov. - 6 déc. 1936. Publiés par les soins du prés. prof. Hamilcar Alivisatos.

Florovskij,Puti — ders., Puti russkago bogoslovija. Paris 1937.

Fonkič, Dosifej — Boris L. Fonkič, Ierusalimskij patriarch Dosifej i ego rukopisi v Moskve. In: VV 29 (1969), S. 275-299.

Fonkič, Gramoty — ders., Grečeskie gramoty sovetskich chranilišč. In: Problemy paleografii i kodikologii v SSSR. Moskau 1974, S. 242-260.

Fonkič, Svjazi — ders., Grečesko-russkie kul'turnye svjazi v XV-XVII vv. (Grečeskie rukopisi v Rossii). Moskau 1977.

Fonkič, Sakulis	ders., Ioann Sakulis (Stranička iz istorii učastija Grekov v dele patriarcha Nikona). In: Festschrift für Fairy v. Lilienfeld. Hrsg. von K.-H. Ruffmann u. A. Rexheuser. Erlangen 1982, S. 165-181.
Fonkič, Dionisij	ders., "Istorija Rossii" Dionisija Ivirita. In: Problemy izučenija kul'turnogo nasledija. Moskau 1985, S. 184-200.
Fonkič,Akt	ders., Akt Konstantinopol'skogo sobora 1593. g. ob osnovanii Moskovskogo patriarchata. In: Cyrillomethodianum 11 (1987), S. 9-31.
Fonkič, Materialy	ders., Novye materialy dlja biografii Lichudov. In: Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija 1987 (1988), S. 61-70.
Fonkič,Anastasij	ders., Anastasij "iz Maloj Rossii". K istorii učastija grekov v dele patriarcha Nikona. (Manuskript)
Fonkič, Knigopisanie	ders., Grečeskoe knigopisanie v Rossii v XVII v. (Manuskript)
Fonkič, Tekst	ders., O grečeskom tekste poslanija Maksima Greka knjazju P. I. Šujskomu. (Manuskript)
Fuchs	F. Fuchs, Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Stuttgart 1926.
Gagara	Žitie i choždenie v Ierusalim i Egipet kazanca Vasilija Jakovleva Gagary, 1634-1637 gg. Hrsg. v. Sergej O. Dolgov. St. Petersburg 1891 (= PPS 42).
Galaktionov-Čistjakova	I. Galaktionov - Elena V. Čistjakova, A. L. Ordin-Naščokin. Russkij diplomat XVII v. Moskau 1961.
Galkin	A. Galkin, Akademija v Moskve v XVII stoletii. Moskau 1913.
Geanakoplos	G. Geanakoplos, Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism. In: Church History 34 (1965), S. 381-403.
Γεδεών, Πίνακες	Μανουὴλ Γεδεών, Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ Γ΄ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης, 36-1884. Istanbul o. J.
Γεδεών, Τιμόθεος	ders., Τιμόθεος ὁ Ἁγιορείτης. In: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 8 (1888), S. 91-92.
Γεδεών, Διατάξεις	ders., Κανονικαὶ διατάξεις. Istanbul 2 Bände. 1888-1889.
Gelzer	Heinrich Gelzer, Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden. Leipzig 1902 (= Abhandlungen d. phil.-hist. Classe d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss. 20,5).
Gerhardt	Dietrich Gerhardt, Das Land ohne Apostel und seine Apostel. In: Festschrift für Dmytro Čyževskyj zum 60. Geburtstag. Berlin 1954 (= Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts [Slavisches Seminar] an der Freien Universität Berlin 6), S. 121-142.
Gibb-Bowen	Harold A. R. Gibb - Harold Bowen, Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. London 1950-1957.
Gibbenet	Nikolaj A. Gibbenet, Istoričeskoe izsledovanie dela patriarcha Nikona. St. Petersburg 2 Bände 1882.
Glötzner	Victor Glötzner, Das Moskauer Cartum und die Byzantinische Kaiseridee. In: Saeculum 21 (1970), S. 393-418.

I. Golubev	I. F. Golubev, Vstreča Simeona Polockogo, Epifanija Slavineckogo i Paisija Ligarida s Nikolaem Spafariem i ich beseda. In: TODRL 26 (1971), S. 294-301.
Golubev, Mogila	Stefan T. Golubev, Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki. Opyt istoričeskago izsledovanija. Kiev 2 Bände 1883, 1898.
Golubev, Istorija	ders., Istorija Kievskoj Duchovnoj Akademii. I.: Period domogiljanskij. Kiev 1886.
Golubinskij	Evgenij E. Golubinskij, Očerk istorii prosveščenija u Grekov so vremeni vzjatija Konstantinopolja Turkami do nastojaščego stoletija. I. Školy. In: PravObozr 1872/I, S. 699-730; II: Pisateli. In: PravObozr 1872/I, S. 818-841, II, S. 35-58;
Gorskij, Učiliščа	Aleksandr V. Gorskij, O duchovnych učiliščach v Moskve v XVII stoletii. In: PITSORP 3 (1845), S. 147-197.
Gorskij, Snošenija	ders., O snošenijach russkoj cerkvi so svjatigorskim obiteljami do XVIII stoletija. In: PITSORP 6 (1848), S. 129-168.
Gorskij, Svedenija	ders., Neskol'ko svedenij o Paisii Ligaride do pribytija ego v Rossiju. In: PITSORP 21 (1862), S. 133-148.
Graham	H. F. Graham, The Moscovia of Antonio Possevino, S. J. Pittsburgh 1977.
Gratziou	Olga Gratziou, Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600. Athen 1982.
Γριτσόπουλος	Τάσσος Α. Γριτσόπουλος, Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή. Athen Bd. 2 1971.
Grumel	Venance Grumel, Macaire, patriarche grec d'Antiochie (1647-1672). In: EO 27 (1928), S. 68-77.
Gudzij	Nikolaj K. Gudzij, Istorija drevnej russkoj literatury. Moskau ^{7}1966.
Haddad	Robert M. Haddad, Constantinople over Antioch, 1516-1724: Patriarchal Politics in the Ottoman Era. In: The Journal of Ecclesiastical History 41 (1990), S. 217-238.
Handbuch	Handbuch der Geschichte Rußlands. Bd. II: 1613-1856. Vom Randstaat zur Hegemonialmacht. Hrsg. v. Klaus Zernack. 1. Halbband Stuttgart 1986.
Haney	Jack V. Haney, From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München 1973 (= Humanistische Bibliothek. Reihe I: Abhandlungen Bd. 19).
Hauptmann, Avvakum	Peter Hauptmann, Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1963 (= KiO Monographienreihe Bd. 4).
Hauptmann, Katechismen	ders., Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche. Göttingen 1971 (= KiO. Monographienreihe Bd. 9).
Hauptmann, Mogilas	ders., Petrus Mogilas. (1596-1646). In: Klassiker der Theologie. Hrsg. v. Heinrich Fries und Georg Kretschmar. Bd. 1, München 1981, S. 378-391.
Heller, Eiferer	Wolfgang Heller, Die Moskauer "Eiferer für die Frömmigkeit" zwischen Staat und Kirche (1642-1652). Wiesbaden 1988 (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München, Reihe: Geschichte Bd. 56).
Heller,Geschichte	ders., Die Geschichte der russischen Altgläubigen und ihre Deutung. In: KiO 31 (1988), S. 137-169.
Hellmann	Manfred Hellmann, Moskau und Byzanz. In: JbbfGOE 17

(1969), S. 321-344.

Henderson — G. P. Henderson, The Revival of Greek Thought, 1620-1830. New York 1971.

Hering, Gennadios — Gunnar Hering, Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454). In: BS 2 (1961), S. 231-256.

Hering, Patriarchat — ders.. Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638. Wiesbaden 1968 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Bd. 45).

Hermann — E. Hermann, Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. In: OCP 5 (1939), S. 434-513.

Hilbert — Christa Hilbert, Osteuropa 1648-1681 bei den zeitgenössischen osmanischen Historikern (Ukraine-Polen-Moskau). Göttingen Phil. Diss 1948.

Hionides — Harry T. Hionides, Paisius Ligarides. New York 1972.

Hofmann — Georg Hofmann, Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte: II/2: Patriarch Athanasios Patellaros, seine Stellung zur römischen Kirche. Rom 1930 (= Orientalia Christiana XIX/2 Nr. 63).

Horodisch — Abraham Horodisch, Die Anfänge des Buchdrucks in Moskau. In: Festschrift Josef Benzing. Wiesbaden 1964, S. 208-225.

Hösch, Byzanzidee — Edgar Hösch, Byzanz und die Byzanzidee in der russischen Geschichte. In: Saeculum 20 (1969), S. 6-17.

Hösch, Griechischkenntnisse — ders., Griechischkenntnisse im alten Rußland. In: Serta Slavica in memoriam Aloisii Schmaus. Gedenkschrift für Alois Schmaus. München 1971, S. 250-260.

Hösch, Kultusprotektorat — ders., Rußland und das Kultusprotektorat über die orthodoxen Balkanchristen. In: Südosteuropa unter dem Halbmond. Georg Stadtmüller zum 65. Geburtstag. München 1975, S. 113-123.

Hösch, Rom-Idee — ders., Zur Rezeption der Rom-Idee im Rußland des 16. Jahrhunderts. In: FzOG 25 (1978), S. 136-145.

Hösch,Probleme — ders., Probleme der russisch-griechischen (balkanischen) Beziehungen im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: FzOG (Berlin 1986), Bd. 38, S. 257-275.

Hughes, Medvedev — Lindsey H. Hughes, Medvedev, Sil'vestr. In: MERSH 21 (1981), S. 180-182.

Hughes, Golitsyn — dies., Russia and the West, the Life of the Seventeenth-Century Westernizer, Prince Vasily Vasil'evich Golitsyn (1643-1714). Newtonville/Mass. 1984.

Hughes,Titles — dies.: Sophia "Autocrat of All the Russias": Titles, Ritual and Eulogy in the Regency of Sophia Alekseevna (1682-1689). In: Canadian Slavonic Papers 28 (1986), S. 266-286.

Hughes, Sophia — dies., Sophia, Regent of Russia 1657-1704. New Haven-London 1990.

Hunger — Herbert Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien 1964 (= Wiener Byzantinistische Studien 1).

Hurmuzaki, Fragmente — Eudoxiu de Hurmuzaki, Fragmente zur Geschichte der Rumänen. Bukarest 5 Bde. 1878-1886.

Hurmuzaki, Documente — ders., Documente privitore la Istoria Românilor. Bukarest 19 Bde. 1887-1922. (Bd. 14-19 ed. von Nicolae Iorga).

Ikonnikov — Vladimir S. Ikonnikov, Izsledovanie o glavnych napravlenijach v nauke russkoj istorii v svjazi s chodom obrazovannosti. Čast' I: Vlijanie vizantijskoj i južno-russkoj obrazovannosti. In: Universitetskie Izvestija Kiev 1869, 1, S. 1-20.

Il'minskij — Jakov Il'minskij, Svjatitel' Afanasij III, patriarch Konstantinopol'skij, Patelarij. Kiev 1915.

Inalcik — Halil Inalcik, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600. London 1973.

Ἰωακείμ — Ἰωακείμ (ὁ Ἰβηρίτης): Πρᾶξις χειροτονίας Παϊσίου Λιγαρίδου μητρ. Γάζης. In: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1 (1937), S. 385-388.

Iona — Povest' i skazanie o pochoždenii vo Ierusalim i vo Car'grad Troickago Sergieva monastyrja černago d'jakona Iony po reklomu Malen'kago, 1649-1652 gg. Hrsg. v. Sergej O. Dolgov. St. Petersburg 1895 (= PPS 42).

D. Ionescu — Dan Ionescu, Ideal and Representation. The Ideal of the Restoration of the Byzantine Empire during the Reign of Şerban Cantacuzino (1678-1688). In: RESEE 12 (1974), S. 523-535.

T. Ionescu — Teofil Ionescu, La vie et l'oeuvre de Pierre Movila, métropolite de Kiev. Paris 1944.

Iorga — Nicolae Iorga, Byzance après Byzance. Continuation de l'"Histoire de la vie byzantine". Bukarest 1935.

Isačenko — Aleksandr V. Isačenko, Geschichte der russischen Sprache. Heidelberg Bd. 1 1980.

Isačenko-Lisovaja, Nomokanon — Tat'jana A. Isačenko-Lisovaja, Nomokanon s tolkovanijami Val'samona v perevode Evfimija Čudovskogo (konec XVII v.). Osobennosti jazyka i perevoda. In: Voprosy Jazykoznanija 1987, Nr. 3, S. 111-121.

Isačenko-Lisovaja, Dejatel'nost' — dies., O perevodčeskoj dejatel'nosti Evfimija Čudovskogo. In: Christianstvo i cerkov' v Rossii feodal'nogo perioda (materialy). Otv. red. N. N. Pokrovskij. Novosibirsk 1989, S. 194-210.

Ἱστορία X — Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Bd. 10: Ὁ Ἑλληνισμὸς ὑπὸ ξένη κυριαρχία. Τουρκοκρατία - Λατινοκρατία (περίοδος 1453-1669). Athen 1974.

Ἱστορία XI — Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Bd. 10: Ὁ Ἑλληνισμὸς ὑπὸ ξένη κυριαρχία. Τουρκοκρατία - Λατινοκρατία (περίοδος 1669-1821). Athen 1975.

Istrin — Vasilij M. Istrin, Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrifičeskija videnija Daniila. Moskau 2 Bde. 1897.

A. Ivanov — Aleksej V. Ivanov, Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristika, atribucii, bibliografija. Leningrad 1969.

V. Ivanov — Vladimir Ivanov, Im Widerstreit mit den Kunstrichtungen seiner Zeit. Simeon Polozki und die russische Ikonenmalerei in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: Stimme der Orthodoxie 1987/11, S. 25-34.

Jaksche — H. Jaksche, Arsenij Gluchoj - ein russischer "Philologe" des 17. Jahrhunderts. In: Anzeiger für slavische Philologie 15/16 (1984/85), S. 31-75.

Jalamas — Dimitris A. Jalamas, Privetstvija učenikov slavjano-greko-latinskoj akademii moskovskomu patriarchu Ioakimu. In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow.

	Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26-28 November 1988. Ed. by Anthony-Emil N. Tachiaos, Thessaloniki 1992, S. 513-519.
Jelavich	Barbara Jelavich, Russia's Balkan Entanglements, 1806-1914. Cambridge 1991.
Kagan, Povest'	M. D. Kagan, Povest' o dvuch posol'stvach - legendarno-političeskoe proizvedenie načala XVII veka. In: TODRL 11 (1955), S. 218-254.
Kagan, Perepiska	dies., Legendarnaja perepiska Ivana IV s tureckim sultanom kak literaturnyj pamjatnik pervoj četverti XVII v. In: TODRL 13 (1957), S. 247-272.
Kaempfer	Die Reisetagebücher Engelbert Kaempfers. Bearbeitet von Karl Meier-Lemgo. Wiesbaden 1968 (= Erdwissenschaftliche Forschung Bd. 2)
Kämpfer, Hilandar	Frank Kämpfer, Ivan Groznyj und Hilandar. In: JbbfGOE 19 (1971), S. 499-519.
Kämpfer, Rußland	ders., "Rußland an der Schwelle der Neuzeit". Kunst, Ideologie und historisches Bewußtsein unter Ivan Groznyj. In: Hilandar JbbfGOE 23 (1975), S. 504-524.
Kämpfer, Herrscherbild	ders., Das russische Herrscherbild von den Anfängen bis zu Peter dem Großen. Studien zur Entwicklung politischer Ikonographie im byzantinischen Kulturkreis. Recklinghausen 1978 (= Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens Bd. 8).
Καψαμπέλης	Ἐμμανουὴλ Γ. Καψαμπέλης, Τὶ ὀφείλει ἡ Ῥωσσία εἰς τὴν Ἑλλάδα. Ἀπὸ οἰκονομικῆς, στρατιωτικῆς, θρησκευτικῆς, καλλιτεχνικῆς καὶ ἐν γένει ἐκπολιτιστικῆς ἀπόψεως. Athen 1947.
Kapterev, Delo	Nikolaj F. Kapterev, Sledstvennoe delo ob Arsenii Greke i ssylka ego v Soloveckij monastyr'. In: ČOLDP 1881 (Juli), Delo S. 70-96.
Kapterev, Sinaj	ders., Russkaja blagotvoritel'nost' Sinajskoj obiteli v XVI-XVIII stoletijach. In: ČOLDP 1881 (Okt/Nov), S. 345-425.
Kapterev, Raskol	ders., O sočinenii protiv raskola iverskago archimandrita greka Dionisija, napisannom do sobora 1667 goda. In: PrOb 1888 (Juli, priloženie) S. 1-32.
Kapterev, Isaja	ders., Priezd v Moskvu Pavlovskago afonskago monastyrja - archimandrita Isaii v 1688 godu. In: PITSORP 44 (1889), S. 260-320.
Kapterev, Školy	ders., O greko-latinskich školach v Moskve v XVII veke do otkrytija Slavjano-greko-latinskoj Akademii. In: PITSORP 44 (1889), S. 588-679.
Kapterev, Priezd	ders., Priezd byvšago konstantinopol'skago patriarcha Afanasija (Patelara) v Moskvu v 1653 godu. In: ČOLDP 1889 (Okt.), S. 358-385.
Kapterev, Dosifej	ders., Snošenija ierusalimskago patriarcha Dosifeja s russkim pravitel'stvom (1669-1707 g.). Moskau 1891.
Kapterev, Snošenija	ders., Snošenija ierusalimskich patriarchov s russkim pravitel'stvom s poloviny XVI do konca XVIII stoletija. St. Petersburg 1898.
Kapterev, Nikon	ders., Patriarch Nikon i car' Aleksej Michajlovič. Sergiev Posad 2 Bände 1909-1912.
Kapterev, Protivniki	ders., Patriarch Nikon i ego protivniki v dele ispravlenija cerkovnych obrjadov. Vremja patriaršestva Iosifa. Sergiev Posad 1913[2].
Kapterev, Charakter	ders., Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoku v 16 i 17 stoletjach. Sergiev Posad [2]1914.
Καραθανάσης, Ἀδελφοί	Ἀθανάσιος Καραθανάσης, Ἰωαννίκιος καὶ Σωφρόνιος ἀδελφοὶ Λειχούδη. Βιογραφικὲς σημειώσεις ἀπὸ νεώτερες ἔρευνες. In: Κεφαλληνιακὰ Χρονικά 2 (1977), S. 179-194.
Karathanassis, Contribution	ders. (Athanasios Karathanassis), Contribution à la connaissance de la vie et de l'oeuvre de deux Grecs de la diaspora: Athanasios Kondoidis et Athanasios Skiadas (18[e] siècle). In: BS 19 (1978), S. 159-184.
Karathanassis, Pierre	ders., Pierre le Grand et l'Intelligentsia grecque (1685-1740). In: Les relations gréco-russes pendant la domination turque et la guerre d'Indépendance grecque. Premier colloque organisé à Thessalonique (23-25 Sept. 1981). Thessaloniki 1983 (= Institute for Balkan Studies 198), S. 43-52.
Καραθανάσης, Βλαχία	ders., Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670-1714). Thessaloniki 1982.
Karathanassis, Participation	ders., La participation des Serbes au mouvement anti-ottoman XVII[e]-XVIII[e] siècles. In: BS 24 (1983), S. 455-463.
Kartašev	Anton V. Kartašev, Očerki po istorii russkoj cerkvi. Paris 2 Bde. 1959.
Kašić	Dušan Kašić, Srpska crkva pod Turcima. In: Srpska Pravoslavna Crkva 1219-1269. Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti. Belgrad 1969, S. 139-162.
Kazhdan-Constable	Alexander Kazhdan - Giles Constable, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Dumbarton Oaks 1982.
Keep,Filaret	John L. H. Keep, The Regime of Filaret, 1619-1633. In: SEER 38 (1960), S. 334-360.
Keep,Elite	ders., The Muscovite Elite and the Approach to Pluralism. In: SEER 48 (1970), S. 202-231.
Kellenbenz	Hermann Kellenbenz, Der russische Transithandel nach dem Orient im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts. In: JbbfGOE 12 (1964), S. 481-498.
Kiselev, Knigopečatanie	N. P. Kiselev, O moskovskom knigopečatanii XVII veka. In: Kniga. Issledovanija i materialy 2 (Moskau 1960), S. 123-186.
Kiselev,Knigi	ders., Knigi grečeskoj pečati v sobranii Gosudarstvennoj Biblioteki SSSR im. V. I. Lenina. In: Kniga. Issledovanija i materialy 26 (Moskau 1973), S. 124-147.
Ključevskij, Kurs	Vasilij O. Ključevskij, Kurs russkoj istorii. Moskau 5 Teile (in 3 Bänden) 1911-1922.
Ključevskij, Duma	ders., Bojarskaja duma v drevnej Rusi. Petrograd [5]1919.
Klug	Ekkehard Klug, Das "asiatische" Rußland. Über die Entstehung eines europäischen Vorurteils. In: HZ 245 (1987), S. 265-289.
Knös	Börje Knös, Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius, tzar de la Russie. In: ΔIEE 16 (1962), S. 223-266.
Koch	Hans Koch, Die Slavisierung der griechischen Kirche im Moskauer Staate als bodenständige Voraussetzung des russischen Raskol. In: ders., Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Wiesbaden 1962, S. 42-107.

Kolosov V. Kolosov, Starec Arsenij Grek. In: ŽMNP 1881 (Sept.), S. 77-93.

Κοντογιάννης Σπυρίδων Δ. Κοντογιάννης, Ἀνέκδοτος Ἐγκύκλιος τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Παϊσίου (1645-1660). In: Εἰκοσιπενταετηρὶς ἀρχιερατείας τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων κ. κ. Διοδώρου τοῦ Α΄ (1962-1987). Ἐπιμελεία Σεβ. Ἰακώβου Καπενέκα, Ἀρχιεπισκόπου Διοκαισαρείας. Jerusalem 1988, S. 227-239.

Kopreeva T. N. Kopreeva, Neizvestnaja zapiska A. L. Ordin-Naščokina o russko-pol'skich otnošenijach vtoroj poloviny XVII veka. In: Problemy istočnikovedenija 91 (1961), S. 195-220.

Kotošichin Grigorij K. Kotošichin, O Rossii v carstvovanie carja Alekseja Michajloviča. St. Petersburg ^{4}1906.

Koulouri Christina Koulouri, Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834-1914). Les manuels scolaires d'histoire et de géographie. Frankfurt 1991 (= Studien zur Geschichte Südosteuropas 7).

Kovtun Ljudmila S. Kovtun, Russkaja leksikografija èpochi srednevekov'ja. Moskau-Leningrad 1963.

Kozlovskij Ivan P. Kozlovskij, Sil'vestr Medvedev. Očerk iz istorii russkogo prosveščenija i obžestvennoj žizni v konce XVII veka. Kiev 1895.

Kraft Ekkehard Kraft, Die Säkularisierung der serbisch-russischen Beziehungen an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. In: SOF 47 (1988), S. 87-108.

Kračkovskij Ignatij J. Kračkovskij, Opisanie putešestvija Makarija Antiochskogo. In: Sovetskoe Vostokovedenie 6, S. 185-198.

Kratschkowski ders. (Kratschkowski), Die Beschreibung der Reise des Makarius von Antiochien als Denkmal der arabischen geographischen Literatur und als Quellenwerk für die Geschichte Rußlands im 17. Jahrhundert. In: Sowjetwissenschaften 1953, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, S. 113-128.

Kryvonos V. P. Kryvonos, Torgovel'na dijanist' balkanskych kupciv na ukrains'kych zemljach v seredyni XVI - peršij polovyni XVII st. In: Problemy slov'janoznavstva 24 (Lemberg 1981), S. 108-116.

Κούκκου Ἑλένη Ε. Κούκκου, Ἡ ὀρθόδοξος μονὴ εὐγενῶν Ἑλληνίδων Βενετίας (1599-1829). Athen 1965.

Κουτσόπουλος Νικόλαος Γ. Κουτσόπουλος, Τὰ ἐν Βενετίᾳ τυπογραφεῖα ἑλληνικῶν βιβλίων κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν. In: Ἀθηνᾶ 48 (1954), S. 286-342.

Κυριακίδης Στίλπων Π. Κυριακίδης, Ἡ ἐξαγωγὴ χειρογράφων ἐξ Ἁγίου Ὄρους. In: Μακεδονικά 4 (1955/60), S. 532-533.

Kyrris Costas P. Kyrris, History of Cyprus. Nikosia 1985.

Lang David Marshall Lang, The Last Years of the Georgian Monarchy 1658-1832. New York 1957.

Λασκαρίδης, Σχέδια Χρῆστος Λασκαρίδης, Τὰ πολιτικὰ σχέδια τοῦ πατριάρχη Ἱεροσολύμων Παϊσίου πρὸς ἀνασύσταση τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καὶ οἱ Ρῶσοι. In: Δωδώνη 16 (1987), S. 301-351.

Λασκαρίδης, Ἀρσένιος ders., Ἀρσένιος ὁ Γραικὸς καὶ ἡ Μόσχα (17ος αἰώνας). Ioannina 1988.

Λάσκαρις M. Λάσκαρις, Τὸ Ἀνατολικὸν Ζήτημα. Athen 1946.

Lascaris ders. (M. Lascaris), Arsène Suchanov et les manuscrits de l'Athos. Un nouveau document (10 juin 1654). In: Byzantion 28 (1958), S. 543-545.

Laurent Vitalien Laurent, La liste des métropolites de Paronaxia au XVII^{e} siècle. Additions et rectifications. In: EO 36 (1937), S. 190-201.

Lavrovskij L. Lavrovskij, Neskol'ko svedenij dlja biografii Paisija Ligarida, mitropolita gazskago. In: ChrČt 1889 (Nov.Dez.), S. 672-736.

Lebedev, Novyj Ierusalim Lev Lebedev, Novyj Ierusalim v žizni patriarcha Nikona. K 300-letiju so dnja končiny - 17 avgusta 1681 goda. In: ŽMP 1981, 8, S. 69-78.

Lebedev, Nikon ders., Patriarch Nikon. Očerk žizni i dejatel'nosti. In: Bogoslovskie Trudy 23 (1982), S. 154-199 (I); 24 (1983), S. 139-170 (II).

Lebedeva Irina N. Lebedeva, Pozdnie grečeskie chroniki i ich russkie i vostočnye perevody. Leningrad 1968 (= PS, Vyp. 18/81).

Legrand, Bibliographie Emile Legrand, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVII^{e} siècle. Paris 5 Bde. 1894-1903.

Legrand, Bibliothèque ders., Bibliothèque grecque vulgaire. Paris 9 Bde. 1880-1902.

Leitsch, Ahmed I. Walter Leitsch, Sultan Ahmed I. und Michael Romanov im Jahre 1614. In: JbbfGOE 4 (1956), S. 246-261.

Leitsch, Moskau ders., Moskau und die Politik des Kaiserhofes im XVII. Jahrhundert. 1. Teil: 1604-1654. Graz-Köln 1960.

Lemerle Paul Lemerle, Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. II: Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal. In: Analecta Bollandiana 68 (1950). Mélanges Paul Peeters II, S. 318-333.

Lermontova E. D. Lermontova (Hrsg.), Laus Serenissimae ac Potentissimae Reginae Moschoviae et Imperatricis Sophiae Alexievnae die natalitiorum suorum. Ioannicius et Sophronius Lycudii. Moskau 1910.

Lichačev Dmitrij S. Lichačev, Kul'tura russkogo naroda X-XVII vv. Moskau-Leningrad 1961.

Loewenson Leo Loewenson (Hrsg.), 1681-1683. Geschriebene Zeitungen aus Rußland. In: Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte NF 2 1932, I S. 83-93; II S. 231-237.

Longworth Philipp Longworth, Russian-Venetian Relations in the Reign of Tsar Aleksey Mikhailovitch. In: SEER 64 (1986), S. 380-400.

Luppov Sergej P. Luppov, Kniga v Rossii v XVII veke. Leningrad 1970.

Makarij, Istorija Makarij (Bulgakov, Mitropolit Moskovskij), Istorija russkoj cerkvi. St. Petersburg 12 Bände 1881 ff.

Makarij, Nikon ders., Patriarch Nikon v dele ispravlenija cerkovnych knig i obrjadov. In: PITSORP 29 (1882), S. 1-116.

Makarij patriarch Antiochskij Makarij patriarch Antiochskij v Rossii v 1654-1656 gg. Dokumenty posol'skago prikaza. S predisl. N. V. Rožděstvenskago. In: ČOIDR 1906, 4

Mango Cyril Mango, The Legend of Leo the Wise. In: ZRVI 65 (1960), S. 59-93.

Μανούσακας M. I. Μανούσακας, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐν Κων-

σταντινουπόλει πατριαρχικῆς σχολῆς. Τὰ κατὰ τὴν ἵδρυσιν τῆς σχολῆς Μανολάκη τοῦ Καστοριανοῦ ἐπὶ τῇ βάσει καὶ νέων ἀνεκδότων πηγῶν. In: Ἀθηνᾶ 54 (1950), S. 3-28.

Mansvetov — Ivan D. Mansvetov, Kak u nas pravilis' cerkovnye knigi. Material dlja istorii knižnoj spravy v XVII stoletii. Moskau 1883.

Mareš — F. Mareš, Aufstandsversuche der christlichen Völker in der Türkei in den Jahren 1625-1646. In: MIÖG 3 (1882), S. 246-300.

Marshall — F. H. Marshall, An Eastern Patriarch's Education in England. In: The Journal of Hellenic Studies 46 (1926), S. 185-202.

Matčenko — Ivan P. Matčenko, Dosifej, patriarch ierusalimskij i ego vremja. Moskau 1878.

Matthes-Hohlfeld — Elke Matthes-Hohlfeld, Der Brief des Moskauer Patriarchen Nikon an Dionysios, Patriarchen von Konstantinopel (1665). Textausgabe und sprachliche Beschreibung von zwei bisher nicht veröffentlichten Handschriften (Cod. Guelf. 210.5. Extravag. B. 415-437 und Sbornik BAN SSSR (Leningrad) 16. 18.14. Bl. 2-29). Amsterdam 1970 (= Bibliotheca Slavonica 3).

Matuz — Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt 1985.

Medlin — William K. Medlin, Moscow and East Rome: A Political Study of the Relation of Church and State in Muscovite Russia. Neuchâtel 1952.

Medlin-Patrinellis — William K. Medlin, - Christos G. Patrinellis, Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries). Genf 1971.

Medynskij — Evgenij N. Medynskij, Bratskie školy Ukrainy i Belorussii v XVI-XVII vv. i ich rol' v vossoedinenii Ukrainy s Rossiej. Moskau 1954.

Μεϊμάρης — I. E. Μεϊμάρης, Ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων Παΐσιος Λαμπάρδης καὶ ἡ ἐποχή του ὑπὸ τὸ φῶς τεσσάρων ἐπιγραφῶν. In: Θεολογία 55 (1984), S. 480-496.

Mel'gunov — Sergej P. Mel'gunov, Religiozno-obščestvennye dviženija XVII-XVIII vv. v Rossii. Moskau 1922.

Μέρτζιος — Κωνσταντῖνος Δ. Μέρτζιος, Πατριαρχικὰ ἤτοι ἀνέκδοτοι πληροφορίαι σχετικαὶ πρὸς τοὺς πατριάρχας Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τοῦ 1556-1762. Athen 1951 (= Πραγματείαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν XV/4).

Meyendorff — John Meyendorff, Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York 1974.

Michajlovskij — I. N. Michajlovskij, Važnejšie trudy Nikolaja Spafarija (1672-1677 gg.). Kiev 1897.

Michel — Anton Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204). Darmstadt 1959.

Miklas — Heinz Miklas, Der Nazarether Metropolit Gabriel und seine russische Übertragung der mit dem Namen des Patriarchen Gennadios II. verknüpften Orakeldeutung über das Schicksal Konstantinopels. In: Cyrillomethodianum 8-9 (1984/85), S. 121-148.

Miklosich-Müller — Franz Miklosich - Joseph Müller (Hrsg.), Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi. Wien 6 Bde. 1862.

Miller — David B. Miller, The Viskovatyj Affair of 1553-1554: Official Art, the Emergence of Autocracy and the Disintegration of Medieval Russian Culture. In: Russian History 8 (1981), S. 293-332.

Mirkovič — Grigorij Mirkovič, O školach i prosveščenii v patriaršij period. In: ŽMNP 1878, kn. 7, otd. 2, S. 162.

Μοσχόπουλος — Γεώργιος Ν. Μοσχόπουλος, Ἱστορία τῆς Κεφαλονιάς. Athen 2 Bde. 1985 und 1988.

Murav'ev — Andrej N. Murav'ev, Snošenija Rossii s vostokom po delam cerkovnym. St. Petersburg 2 Bde. 1858-1860.

C. Müller — C. Detlef G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen. Göttingen 1981 (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1).

Müller, Ilarion — Ludolf Müller (Hrsg.), Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden 1962 (= Slavistische Studienbücher 2).

Müller, Skazanie — ders., Drevnerusskoe skazanie o choždenii apostola Andreja v Kiev i Novgorod. In: Letopisi i chroniki. Sbornik statej 1973 g. Moskau 1974, S. 48-63.

Nasrallah — Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'eglise melchite du Ve au XXe siècles. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Vol. IV Période ottomane. T. 1: 1516-1724. Löwen - Paris 1979.

Nastase, Idée — Dumitru Nastase, L'idée impériale dans les pays roumains et "le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. In: Symmeikta 4 (1981), S. 201-250.

Nastase, Survie — ders., La survie de "l'Empire des Chrétiens" sous la domination ottomane. In: Popoli e spazio Romano tra diritto e profezia. Neapel 1986, S. 459-471 (= Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi, Studi III).

Nemirovskij — Evgenij L. Nemirovskij, Velikij russkij prosvetitel' Ivan Fedorov. In: Fedorovskie Čtenija 1983 (Moskau 1987), S. 6-35.

Neubauer — Helmut Neubauer, Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Rußland. Wiesbaden 1964 (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München 22).

Niess — Hans Peter Niess, Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1977 (= Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Monographien 13).

Nikolaevskij, Iz istorii — Pavel F. Nikolaevskij, Iz istorii snošenij Rossii s vostokom v polovine XVII stoletija. In: ChrČt 1882, 1-2, S. 245-267 (I); 5-6, S. 732-775 (II).

Nikolaevskij, Pečatnyj dvor — ders., Moskovskij pečatnyj dvor pri patriarche Nikone. In: ChrČt 1890, 1-2, S. 114-141 (I); 9-10, S. 434-467 (II); 1891, 1-2, S. 147-186 (III); 7-8, S. 151-186 (IV).

Nitsche, Translatio — Peter Nitsche, Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts. In: JbbfGOE 35 (1987), S. 321-338.

Nitsche, Griechen — ders., "Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus". Russen und Griechen im Selbstverständnis des Mos-

kauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit. Düsseldorf 1991 (= Studia humaniora, Series minor 4).

Nitsche, Moskau — ders., Moskau - das Dritte Rom? In: GWU 42 (1991), S. 341-354.

Obolensky — Dmitrij Obolensky, Russia's Byzantine Heritage. In: Oxford Slavonic Papers 1 (1950), S. 37-63.

Obrazcov — Ioann Ja. Obrazcov, Brat'ja Lichudy. In: ŽMNP 1867 (Sept.), S. 736-753.

O'Brien, Two Tsars — C. Bickford O'Brien, Russia under Two Tsars 1682-1689. The Regency of Sophia Alekseevna. Berkeley 1952.

O'Brien, Bakhchisaraj — ders., Russia and Turkey 1671-1681: The Treaty of Bakhchisaraj. In: Russian Review 11 (1953), S. 259-268.

O'Brien, The Views — ders., Russia and Eastern Europe. The Views of A. L. Ordin-Naščokin. In: JbbfGOE 17 (1969), S. 369-379.

O'Brien, Correspondence — ders., Early Correspondence of a Muscovite Diplomat (1642-1645): Some Bibliographical Notes on A. L. Ordin-Naščokin. In: Canadian-American Slavic Studies 6 (1972), S. 606-619.

O'Brien, Makers — ders., Makers of Foreign Policy. Ordyn-Nashchokin. In: East European Quarterly 8 (1974/75), S. 155-165.

O'Brien, Consciousness — ders., Early Political Consciousness in Muscovy: The Views of Juraj Križanić and Afanasij Ordin-Naščokin. In: T. Eekman und A. Kadić (Hrsg.), Juraj Križanić (1618-1683). Russophile and Ecumenic Visionary. Den Haag-Paris 1976, S. 209-222.

Očerki — Očerki po istorii SSSR. Period feodalizma. XVII vek. Glavn. red. M. N. Družinin. Moskau 1955.

Onasch — Konrad Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte. Göttingen 1967 (= Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 3, Lief. M, 1. Teil).

Orlovskij — Petr Orlovskij, Učastie zaporožskich kozakov v vozstanovlenii (ierusalimskim patriarchom Feofanom) pravoslavnoj južnorusskoj ierarchii v 1620 godu. In: Kievskaja Starina 10 (1905), S. 133-141.

Ostrogorskij — Georg Ostrogorskij, Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič. In: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven 9 (1933), S. 86-138.

Oxford Dictionary — The Oxford Dictionary of Byzantium. Hrsg. von Alexander P. Kazhdan u. a. New York - Oxford 3 Bde. 1991.

Παλαιολόγος — Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος, Αἴτησις τοῦ Ἕλληνος Ἰωάννου Γεωργίου Ρεπέτα τῷ τσάρῳ Ἀλεξίῳ Μιχαΐλοβιτζ. In: Παρνασσός 7 (1882), S. 468-474.

Pall — Francisc Pall, Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinople, envisagées surtout d'après les lettres de Ligaridis. In: Balcania 8 (Bukarest 1945), S. 66-140.

Palmieri — Aurelio Palmieri, Dositeo, patriarca greco di Gerusaleme, 1641-1707. Contributo alla storia della teologia greco-ortodossa nel secolo XVII. Florenz 1909.

Panaitescu — P. P. Panaitescu, Nicolas Spathar Milescu. In: Mélanges de l'Ecole Roumaine en France 1925/I, S. 35-180.

Pantazopoulos — N. J. Pantazopoulos, Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki 1967 (= Institute for Balkan Studies 92).

Papadakis — Aristeides Papadakis, The Historical Tradition of Church-State Relations under Orthodoxy. In: Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century. Hrsg. v. Pedro Ramet. Durham und London 1988 (= Christianity under Stress 1), S. 37-58.

Papadopoullos — Theodore H. Papadopoullos, Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brüssel 1952.

Παπαδόπουλος Χειραγωγοί — Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ρωσίας κατὰ τὸν ΙΖ΄αἰώνα. Jerusalem 1907.

Παπαδόπουλος Πρᾶξις — ders., Ἐπὶ τῆς πράξεως τῆς χειροτονίας τοῦ Παϊσίου Λιγαρίδου ὡς μητροπολίτου Γάζης. In: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1 (1917), S. 582-584.

Παπαδόπουλος Επιστολαί — ders., Ἑλλήνων ἐπιστολαὶ πρὸς Ρώσους κατὰ τὸν 16ο καὶ 17ο αἰώνα. In: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 22 (1923), S. 133-165.

Παπαδόπουλος Αρχή — ders., Περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς τῆς ἐπεμβάσεως τῶν Ρώσων εἰς τὰς ὑποθέσεις τῆς Ἀνατολῆς. In: Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 12 (1937), S. 156-167.

Παπαδόπουλος Ἀλεξάνδρεια — ders., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62-1934). Alexandria 1935.

Παπαδόπουλος Συμπληρωματικά — ders., Συμπληρωματικὰ εἰς τὰς σχέσεις τῶν πατριαρχῶν Ἱεροσολύμων πρὸς τοὺς Ρώσους κατὰ τὸν ιζ΄αἰώνα (ἐκ τῶν καταλοίπων, ἐπιμ. Γρηγορίου Παπαμιχαήλ). In: Νέα Σιών 32 (1940), S. 113-127.

Παπαδόπουλος Αντιόχεια — ders., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἐκ τῶν καταλοίπων μερίμνῃ Γρηγορίου Παπαμιχαήλ. Alexandria 1951.

Παπαδόπουλος Ἱεροσόλυμα — ders., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Athen 1970².

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς — Ἀθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. St. Petersburg 5 Bde. 1888-1891.

Papasthatis — Charalambos K. Papasthatis, Paisios Ligaridis et la formation des relations entre l'Eglise et l'Etat en Russie au XVII siècle. In: Cyrillomethodianum 2 (1972-73), S. 77-85.

Παπαστράτου — Ντόρη Παπαστράτου, Οἱ ἀδελφοὶ Λειχούδες στὴ Πολωνία. Μιὰ ἄγνωστη μαρτυρία. In: Ὁ Ἐρανιστής 14 (1977), S. 282-291.

Παπάζογλου — Γεώργιος Κ. Παπάζογλου, Βιβλιοθῆκες στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ ις΄αἰώνα. Thessaloniki 1983.

Παπουλίδης, Προσωπηκότητες — Κωνσταντίνος Κ. Παπουλίδης, Μάξιμος ὁ Γραικός (1470-1556) καὶ Ἀθανάσιος Πατελλάρος (1597-1654). Δύο ἑλληνικαὶ προσωπικότητες παιδευθεῖσαι ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τιμώμεναι ὡς Ἅγιοι ἐν Ρωσίᾳ. In: Θεολογία 41 (1970), S. 638-644.

Παπουλίδης, Λειχούδαι — ders., Οἱ ἀδελφοὶ Λειχούδαι. In: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 53 (1970), S. 330-340.

Papoulidis, Account — ders. (Konstantinos Papoulidis), A Second Greek Account of the Revolution of Pseudo-Dimitry (Russia 1605-1606), Codex Iviron 710, ff. 100ʳ-ᵛ. In: BS 15 (1974), S. 288-297.

Παπουλίδης, Ἰγνάτιος — ders., Ἦτο Κύπριος ὁ Ἰγνάτιος (1540-1640) πατριάρχης Μόσχας (1605-1606, 1611). In: Κυπριακαὶ Σπουδαί 40 (1976), S. 69-76.

Παπουλίδης, Ἀρσένιος — ders., Ἀρσένιος ὁ Γραικός. In: Βαλκανικὰ Σύμμεικτα 2(1983), S. 47-60.

Pargoire J. Pargoire, Meletios Syrigos, sa vie es ses oeuvres. In: EO 11 (1908), S. 264-280 (I), 331-340 (II); 12 (1909), S. 17-27 (III), 167-175 (IV), 281-286 (V), 336-342 (VI).

Πατρινέλλης Χρῆστος Πατρινέλλης, Διονύσιος Ἰβηρίτης, μεταφραστὴς τῆς χρονογραφίας τοῦ Δωροθέου εἰς τὴν ρωσικὴν καὶ μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας. In: EEBΣ 32 (1963), S. 314-317.

Paul von Aleppo Putešestvie antiochskago patriarcha Makarija v Rossiju. Hrsg. von G. Murkos. Moskau 5 Bde. 1896-1900.

Pavlov Aleksej S. Pavlov, Podložnaja darstvennaja gramota Konstantina Velikago pape Sil'vestru v polnom grečeskom i slavjanskom perevode. In: VV 3 (1896), S. 18-82.

Pekarskij Petr P. Pekarskij, Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom. Bd. 1 St. Petersburg 1862.

Perepiska Perepiska svjatejšago patriarcha Nikona s mitropolitom ikonijskim Afanas'em i gramotonoscem ierusalimskago patriarcha Nektarija Sevast'janom ili Savvoju Dmitrievym. In: RA 1873, Sp. 1601-1640.

Petit L. Petit, Les évêques de Thessalonique. In: EO 5 (1901/02), S. 150-156 (I), 212-219 (II).

Petković Sreten Petković, Nektarije Srbin, slikar XVI veka. In: Zbornik za likovne umetnosti 8 (1972), S. 209-226.

Πετρακάκος Δημήτριος Α. Πετρακάκος, Ὁ Γάζης Παΐσιος ὡς κανονολόγος. In: Θεολογία 15 (1937), S. 193-207, 289-322.

Pevnickij V. Pevnickij, Epifanij Slavineckij, odin iz glavnych dejatelej russkoj duchovnoj literatury v XVII veke. In: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1861, No. 8, S. 405-438 (I); No. 9, S. 135-182 (II).

Picot Emile Picot, Nicolas Spathar Milescu. In: E. Legrand, Bibliographie hellénique. Bd. 4, Paris 1896, S. 62-104.

Piechnik Ludwig Piechnik S. J., Dzieje Akademii Wileńskiej. Bd. 1: Poczatki Akademii Wileńskiej 1570-1599. Rom 1984. Bd. 2: Rozkwit akademii Wileńskiej w latach 1600-1655. Rom 1983.

Pippidi Andrei Pippidi, En marge d'un livre récent sur Cyrille Lucaris. In: RESEE 8 (1970), S. 715-721.

Pirling, Ligarid Pavel Pirling, Paisij Ligarid. In: Russkaja Starina 109 (1902), S. 337-351.

Pirling, Vimina ders., Alberto Vimina. Snošenija Venecii s Ukrainoju i Moskvoju (1650-63). In: Russkaja Starina 109 (1902), S. 57-70.

Plank Peter Plank, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und im Osten Europas. In: Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. 1 Düsseldorf 1984, S. 133-208.

Platonov Sergej F. Platonov, Bojarskaja duma - predšestvennica Senata. In: ders., Stat'i po russkoj istorii. St. Petersburg ^{2}1912, S. 444-494.

Plochinskij M. M. Plochinskij, Inozemcy v staroj Malorossii. In: Trudy dvenadcatago archeografičeskago s-ezda v Char'kove v 1902 g. Bd. 2, Moskau 1905, S. 175-409.

Πλουμίδης, Πράξεις I, II Γεώργιος Σ. Πλουμίδης, Αἱ πράξεις ἐγγραφῆς τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Παδούης. In: EEBΣ 37 (1969/70), S. 260-336 (I); 38 (1971), S. 84-206 (II).

Πλουμίδης, Πράξεις III ders., Αἱ πράξεις ἐγγραφῆς τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τῆς Παδούης (Μέρος Α': Artisti). Συμπλήρωμα (ἔτη 1674-1701). In: Θησαυρίσματα 8 (1971), S. 203-219.

Plumidis, Greci ders. (Georgios S. Plumidis), Gli scolari Greci nello studio di Padova. In: Quaderni per la Storia dell'Università di Padova 4 (1971), S. 127-141.

Plumidis, Oltramarini ders., Gli scolari "oltramarini" a Padova nei secoli XVI e XVII. In: RESEE 10 (1972), S. 257-270.

Πλουμίδης, Σχολεῖα ders., Σχολεῖα στὴν Ἑλλάδα συντηρούμενα ἀπὸ κληροδοτήματα Ἑλλήνων τῆς Βενετίας (1603-1797). In: Θησαυρίσματα 9 (1972), S. 236-249.

Podskalsky Gerhard Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München 1988.

Pomerancev I. Pomerancev, Ierusalimskij patriarch Dosifej (1669-1707 g.). Istoričeskij ocerk. In: Soobščenija Imperatorskago Pravoslavnago Palestinskago Obščestva 19 (Moskau 1908), S. 1-32.

Prenija Prenija s Grekami. In: Proskinitarij Arsenija Suchanova, 1649-1653 gg., Priloženie II.

Prinzing, Entstehung Günter Prinzing, Entstehung und Rezeption der Justiniana-Prima-Theorie im Mittelalter. In: Byzantinobulgarica 5 (1978), S. 269-287.

Prinzing, Justinian ders., Das Bild Justinians in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. - 15. Jahrhundert. In: Fontes Minores 7 (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 14). Frankfurt 1986, S. 1-99.

Proskinitarij Proskinitarij Arsenija Suchanova, 1649-1653 gg. Hrsg. von Nikolaj I. Ivanovskij. St. Petersburg 1889 (= PPS 21).

Prozorovskij Aleksandr Prozorovskij, Sil'vestr Medvedev. (Ego žizn' i dejatel'nost'). Moskau 1896.

Radonić Jovan Radonić, Rimska Kurija i južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka. Belgrad 1950.

Regel Vasilij D. Regel', Analecta byzantino-russica. St. Petersburg-Leipzig 1891.

Reutenfels Jakob Reutenfels, De rebus Moscoviticis ad Serenissimum Magnum Hetruriae Ducem Cosimum Tertium. Padua 1680.

Robinson Andrej N. Robinson, Bor'ba idej v russkoj literature XVII veka. Moskau 1974.

Rogov,Škola A. I. Rogov, Škola i prosveščenie. In: Očerki russkoj kul'tury XVII veka. Bd. 2 Moskau 1979, S. 142-154.

Rogov,Svjazi ders., Kul'turnye svjazi Rossii s Balkanskimi stranami v pervoj polovine XVII v. In: Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v. Moskau 1990, S. 114-137.

Rotar Ivan Rotar, Epifanij Slavineckij, literaturnyj dejatel' XVII veka. In: Kievskaja Starina 71 (1900), No. 10, S. 1-38 (I); No. 11, S. 189-217 (II); No. 12, S. 347-400 (III).

Rothe, Literatur I Hans Rothe, Zur Kiever Literatur in Moskau I. In: Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum IX. Internationalen Slavistenkongreß in Kiev 1983. Köln 1983, S. 233-260 (= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 18).

Rothe, Literatur II ders., Zur Kiever Literatur in Moskau II. In: Slavistische Studien zum IX. Internationalen Slavistenkongreß in Kiev 1983. Köln-Wien 1983, S. 417-434 (= Slavistische Forschun-

gen 40).

Rothe, Religion — ders., Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert - Erster Versuch einer Grundlegung. Opladen 1984 (= Vorträge Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften; G 267).

Rozemond — Keetje Rozemond, Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts. In: KiO 13 (1970), S. 9-17.

Rösch — Gerhard Rösch, Onoma Basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. Wien 1978 (= Byzantina Vindobonensia 10).

Rumjancev — Vasilij E. Rumjancev, Dionisij Svjatogorec. In: Drevnosti. Trudy Moskovskago archeologičeskago obščestva, Bd. 4, vyp. 1, Moskau 1874, S. 11-13. (Materialy dlja archeologičeskago slovarja)

Rumjanceva — Vera S. Rumjanceva, Russkaja skola XVII veka. In: VI 1978, H. 6, S. 214-219.

Russkij Posol — Russkij Posol v Stambule. Petr Andreevič Tolstoj i ego opisanie Osmanskoj imperii načala XVIII v. Moskau 1985.

Salomon — Richard Salomon, Paisius Ligarides. In: Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte 5 (1931), S. 37-65.

Savva — Vladimir I. Savva, Moskovskie cari i vizantijskie vasilevsy. K voprosu o vlijanii Vizantii na obrazovanie idej carskoj vlasti moskovskich gosudarej. Char'kov 1901.

Sazonova, Tvorčestvo — Lidija I. Sazonova, Poètičeskoe tvorčestvo Evfimija Čudovskogo. In: Slavia 56 (1987), S. 243-252.

Sazonova, Evfimij — dies., Evfimij Čudovskij - novoe imja v russkoj poèzii XVII v. In: TODRL 44 (1990), S. 300-324.

Schaeder — Hildegard Schaeder, Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. Darmstadt 1957[2].

Schreiner — Peter Schreiner, Byzanz. München 1986 (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 22).

Ševčenko, Ideology — Ihor Ševčenko, A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. In: Harvard Slavic Studies 2 (1954), S. 141-180.

Ševčenko, Byzantium — ders., Byzantium and the Eastern Slavs after 1453. In: Harvard Ukrainian Studies 2 (Cambridge/Masss. 1978), S. 5-25.

Ševčenko, Mohyla — ders., The Many Worlds of Peter Mohyla. In: The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350[th] Anniversary of its Founding (1632). Cambridge/Mass. 1985, S. 9-40 (= Harvard Ukrainian Studies 8/1984, No. 1/2, Special Issue).

Sinicyna — Nina V. Sinicyna, Maksim Grek v Rossii. Moskau 1977.

Σκιαδᾶς — N. Ε. Σκιαδᾶς, Χρονικὸ τῆς ἑλληνικῆς τυπογραφίας Ι (1476-1828). Athen 1976.

Šljapkin — Il'ja A. Šljapkin, Gramota Nikona ob Arsenii Greke 1651 g. In: Bibliografičeskaja Letopis' 2 (1915), S. 63-64.

Slovar' — Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. I. Leningrad 1987.

Smelovskij — A. Smelovskij, Brat'ja Lichudy i napravlenie teorii slovesnosti v ich skole. In: ŽMNP 1845, No. 2, otd. V, S. 31-62 (I), No. 3, otd. V, S. 69-96 (II).

Smencovskij — M. Smencovskij, Brat'ja Lichudy. Opyt izsledovanija iz istorii cerkovnago prosveščenija i cerkovnoj žizni konce XVII i načala XVIII vekov. St. Petersburg 1869.

N. Smirnov — N. A. Smirnov, Rossija i Turcija XVI-XVII vv. Moskau 2 Bände 1946.

P. Smirnov — Petr S. Smirnov, Ioakim, patriarch moskovskij. Moskau 1881.

S. Smirnov, — Sergej K. Smirnov, Istorija moskovskoj slavjano-greko-latinskoj Akademii. Moskau 1855.

Smolitsch — Igor Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700-1917. Bd. 1 Leiden 1964 (= Studien zur Geschichte Osteuropas 9).

Sobolevskij — Aleksej I. Sobolevskij, Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vekov. Bibliografičeskie materialy. St. Petersburg 1903 (= Sbornik Otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Akademii nauk t. 174, No. 1).

A. Solov'ev — Aleksandr V. Solov'ev, Der Einfluß des byzantinischen Rechts auf die Völker Osteuropas. In: Zeitschrift der Savigny-Stifung für Rechtsgeschichte, Roman. Abt. 76 (1959), S. 432-479.

S. Solov'ev — Sergej M. Solov'ev, Istorija Rossii s drevnejšich vremen. Moskau 14 Bde. 1962-1965.

Sorokin — Ju. A. Sorokin, Aleksej Michajlovič. In: VI 1992, H. 4-5, S. 73-89.

Σωτηριάδης — Γεώργιος Σωτηριάδης, Ἑλληνικὰ κολλέγια ἐν Παταυίᾳ ἐπὶ Βενετοκρατίας. In: Ἡμερολόγιον Μεγάλης Ἑλλάδος 1926, S. 431-448.

Souliotis — D. P. Souliotis, A Greek Prelate in the Tatar Khanate of the Crimea in the Early Seventeenth Century. In: BS 31 (1990), S. 269-281.

Speranskij — M. N. Speranskij, Povesti i skazanija o vzjatii Car'grada Turkami (1453) v russkoj pis'menosti XVI-XVII vekov. In: TODRL 12 (1956), S. 188-225.

Spuler — Bertold Spuler, Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739). In: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven NF 11 (1935), S. 53-114 (I), 171-221 (II), 313-366 (III); JbbfGOE 1 (1936), S. 229-262 (IV), 383-440 (V).

Σπυριδάκης — Γ. Κ. Σπυριδάκης, Γεράσιμος Βλάχος. In: Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου 2 (1940), S. 70-106.

Σταματιάδης — Ἐπαμεινώνδας Ι. Σταματιάδης, Βιογραφίαι τῶν Ἑλλήνων Μεγάλων διερμηνέων τοῦ Ὀθωμανικοῦ κράτους. Athen 1865.

Stökl,Wurzeln — Günther Stökl, Die Wurzeln des modernen Staates in Osteuropa. In: JbbfGOE NF 1 (1953), S. 255-269.

Stökl,Rußland — ders., Rußland und Europa vor Peter dem Großen. In: HZ 184 (1957), S. 531-554.

Stökl, Geschichte — ders., Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1973[3].

Stupperich — Robert Stupperich, Der griechische Einfluß auf die Russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis 17. Jahrhundert. In: KiO 10 (1967), S. 37-47.

Subbotin — Nikolaj I. Subbotin (Hrsg.), Materialy dlja istorii raskola. Moskau 9 Bände 1875-1890.

Suchovskij — M. S. Suchovskij, Bibliotečnoe delo v Rossii do XVIII veka. Iz istorii knižnogo prosveščenija. Moskau 1968.

Sugar — Peter F. Sugar, Southeastern Europe under Ottoman Rule,

1354-1804. Seattle 1977 (= A History of East Central Europe 5).

Sumner Benedict H. Sumner, Peter the Great and the Ottoman Empire. Oxford 1949.

Suttner, Ligarides Ernst Christoph Suttner, Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu. Ein Beitrag zur Frage nach der Offenheit des walachischen Fürstentums für das Bildungsgut der Zeit im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts. In: KiO 26 (1983), S. 73-94.

Suttner, Erneuerung ders., Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des Hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. In: Ostkirchliche Studien 34 (1985), S. 281-299.

Suttner,Vasile ders., Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts. In: KiO 32 (1989), S. 32-72.

Suttner, Mogila ders., Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne. In: Münchner Theologische Zeitschrift 45 (1994), S. 327-331.

Sysyn Frank E. Sysyn, Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653. Cambridge/Mass. 1985.

Τατάκης Βασίλειος Ν. Τατάκης, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρῆς (1605/07-1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλολόγος. Venedig 1973.

Tatarskij Ierofej Tatarskij, Simeon Polockij. (Ego žizn' i dejatel'nost'. Opyt izsledovanija iz istorii prosveščenija i vnutrennej cerkovnoj žizni vo vtoroju polovinu XVII veka). Moskau 1886.

Teplov Vladimir A. Teplov, Predstaviteli evropejskich deržav v prežnem Konstantinopole. Istoričeskij očerk. St. Petersburg 1890.

F. Ternovskij, Filipp A. Ternovskij, Izučenie vizantijskoj istorii i eja tendencioznoe priloženie v drevnej Rusi. Vyp. 1-2 Kiev 1875-1876.

S. Ternovskij Sergej A. Ternovskij, Izsledovanie o podčinenii Kievskoj mitropolii Moskovskomu patriarchatu. Kiev 1872.

Tichomirov Michail N. Tichomirov, Istoričeskie svjazi Rossii so Slavjanami i Vizantiej. Moskau 1969.

ΘΗΕ Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Athen 12 Bde. 1962 ff.

Τωμαδάκης, Κρῆτες Νικόλαος Τωμαδάκης, Δύο Κρῆτες πατριάρχαι Ἀλεξανδρείας συγχεόμενοι. Γεράσιμος Α΄ Σπαρταλιώτης (1620-1636) καὶ Γεράσιμος Β΄ Παλλαδᾶς (1688-1710). In: Κρητικὰ Χρονικά 3 (1949), S. 167-203.

Τωμαδάκης, Εκδοσις ders., Ἡ ἐν Ἰταλίᾳ ἔκδοσις ἑλληνικῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων κυρίως λειτουργικῶν, γενομένη ἐπιμελείᾳ Ἑλλήνων ὀρθοδόξων κληρικῶν κατὰ τὸν ΙΕ΄καὶ ΙΣΤ΄αἰώνα. In: EEBΣ 37 (1969-70), S. 3-33.

Travin Viktor Travin, Opisanie Moskovskago Nikolaevskago grečeskago Monastyrja. Moskau 1876.

Treitinger Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell nach oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt ^{2}1956.

Tsirpanlis, Križanić Zacharias N. Tsirpanlis, Georges Križanić et ses relations avec le monde grec. In: BS 17 (1976), S. 25-44.

Τσιρπανλῆς, Κολλέγιο ders. (Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλῆς), Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ. Thessaloniki 1980 (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32).

Tsourkas, Débuts Cléobule Tsourkas, Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646). Thessaloniki 1967^{2}.

Tsourkas, Locros ders., Germanos Locros, archevêque de Nysse, et son temps (1645-1700). Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVII^{e} siècle. Thessaloniki 1970.

Tumins-Vernadsky Valerie A. Tumins - George Vernadsky (Hrsg.), Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's "Refutation". Berlin-New York-Amsterdam 1982.

Turdeanu Emile Turdeanu, Le livre grec en Russie. L'apport des presses de la Moldavie et de la Valachie (1682-1725). In: RES 26 (1950), S. 69-87.

Undol'skij, Opis' Vukol M. Undol'skij, Opis' knigam, postupivšim v 1675 godu v Patriaršuju riznuju kaznu, sostavlennaja spravščikom monachom Evfimiem. Moskau 1847.

Undol'skij, Knigi ders., Knigi i imuščestvo Epifanija Slavineckago. Moskau 1850.

Uo D. K. Uo, "Odolenie na Turskoe carstvo" - pamjatnik antitureckoj publicistiki XVII v. In: TODRL 33 (1979), S. 88-107.

Ursinus Michael Ursinus, Zur Diskussion um "millet" im Osmanischen Reich. In: SOF 48 (1989), S. 195-207.

Uspenskij, Istorija Boris A. Uspenskij, Istorija russkogo literaturnogo jazyka (X-XVII vv.). München 1987 (= Sagners Slavistische Sammlung 12).

Uspenskij, Geschichte ders., Geschichte und Semiotik. In: ders., Semiotik der Geschichte. Wien 1991 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte Bd. 579), S. 5-63.

Uspenskij,Zar ders., Zar und Gott. Semiotische Aspekte der Sakralisierung des Monarchen in Rußland (mit Viktor M. Zivov). In: ders., Semiotik der Geschichte. Wien 1991 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte Bd. 579), S. 131-265.

N. Uspenskij, Nikolaj D. Uspenskij, Russkij cerkovnyj raskol XVII v. kak sledstvie kollizii dvuch bogoslovii. In: Vestnik russkogo zapadno-evropejskogo patriaršego ėkzarchata No. 97-100, Jgg. 26 (1978), S. 99-136.

P. Uspenskij Porfirij Uspenskij, Vostok christianskij. Aleksandrijskaja patriarchija. Sbornik materialov, izsledovanij i zapiskov otnosjaščichsja do istorii aleksandrijskoj patriarchii. Bd. 1 St. Petersburg 1898.

Ustjugov-Čaev Nikolaj V. Ustjugov - N. S. Čaev, Russkaja cerkov' v XVII v. In: Russkoe gosudarstvo v XVII veke. Hrsg. v. N. V. Ustjugov. Moskau 1961, S. 295-329.

Βακαλόπουλος Ιστορία Ἀπόστολος Βακαλόπουλος, Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Bd. 3: Οἱ ἀγώνες γιὰ τὴν πίστη καὶ τὴν ἐλευθερία. Thessaloniki 1968.

Βακαλόπουλος Πέτρος ders., Ὁ Μέγας Πέτρος καὶ οἱ Ἕλληνες κατὰ τὰ τέλη τοῦ 17ου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα. In: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετη-

ρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης 11 (1969), S. 245-259.

Vasmer — Max Vasmer, Ein russisch-byzantinisches Gesprächsbuch. Beiträge zur Erforschung der älteren russischen Lexikographie. Leipzig 1922.

Vaughan — Dorothy M. Vaughan, Europe and the Turk. A Pattern of Alliances 1350-1700. Liverpool 1954.

Vernadsky — George Vernadsky, Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluß auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert. In: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 6 (1927/28), S. 119-142.

Βιτάλης — Φιλάρετος Βιτάλης, Κυκλαδῖται Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι ἀπὸ τῆς Ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἑξῆς. Athen 1961.

Vodoff — Vladimir Vodoff, Quelques questions sur la langue liturgique à Kiev au X^e et au début du XI^e siècle. In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26-28 November 1988. Ed. by Anthony-Emil N. Tachiaos, Thessaloniki 1992, S. 435-448.

Volkov — L. V. Volkov, Tipografskaja škola - pervoe krupnoe učebnoe zavedenie v Rossii. In: Prosveščenie i pedagogičeskaja mysl' Drevnej Rusi (Maloisledovannye problemy i istočniki). Moskau 1983, S. 89-94.

Vorob'ev — G. Vorob'ev, Paisij Ligarid (1662-1666). In: RA 1893, 1, S. 5-32.

Vovina — Varvara G. Vovina, Patriarch Filaret (Fedor Nikitič Romanov). In: VI 1991, H.7-8, S. 53-74.

Völkl — Ekkehard Völkl, Das rumänische Fürstentum Moldau und die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrhundert. Wiesbaden 1975.

Vranoussis — Leandros Vranoussis, L'hellénisme postbyzantin et l'Europe: Manuscrit, Livres, Imprimeries et Maisons d'Edition. Athen 1961.

Vryonis — Speros Vryonis, The Greeks under Turkish Rule. In: Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821-1830). Continuity and Change. Thessaloniki 1976, S. 45-58.

Waugh — Daniel C. Waugh, The Library of Aleksei Mikhailovich. In: FzOG 38 (1986), S. 299-324.

Wittram, Gestaltwandel — Reinhard Wittram, Das russische Imperium und sein Gestaltwandel. In: Rußland, Europa und der deutsche Osten. Von Lolo Krusius-Ahrenberg u. a. München 1960, S. 59-84.

Wittram, — ders., Peters des Großen Verhältnis zur Religion und den Kirchen. Glaube, Vernunft, Leidenschaft. In: Rußland, Europa und der deutsche Osten. Von Lolo Krusius-Ahrenberg u. a. München 1960, S. 85-120.

Wittram, Peter I. — ders., Peter I. Czar und Kaiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit. Göttingen 2 Bde. 1964.

Wolfram — Herwig Wolfram, Intitulatio. Graz-Wien-Köln 1967.

Ὑψηλάντης — Ἀθανάσιος Κομνηνός Ὑψηλάντης, Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα βιβλίον Η΄, Θ΄καὶ Ι΄, ἤτοι τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν (1453-1789). Hrsg. von Γ. Ἀφθονίδης. Istanbul 1870.

Zabelin — Ivan E. Zabelin, Domašnyj byt russkich carej v XVI i XVII st. Bd. 1 Moskau 1895.

Zaborovskij — Lev V. Zaborovskij, Rossija, Reč' Pospolita i Švecija v seredine XVII v. Moskau 1981.

Zachar'ina — N. S. Zachar'ina, Materialy po istorii svetskoj emigracii iz Balkan v Rossiju v pervoj polivne XVII v v fondach Posol'skogo prikaza. In: Svjazi Rossi s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v. Moskau 1990, S. 194-204.

Zenkovsky — Serge A. Zenkovsky, Russian Literary Reaction to the Turkish Conquest of Byzantium and the Balkans. In: Festschrift für Nikola R. Pribić. Neuwied 1983, S. 343-354 (= Serta Slavica 9).

Ζερλέντης — Π. Γ. Ζερλέντης, Παϊσίου Λιγαρίδου ὁμολογία τῆς πίστεως κατὰ τὴν αὐτοῦ χειροτονίαν εἰς τὴν Γαζαῖων ἐκκλησίαν. In: ΔΙΕΕ 6 (1901), S. 49-50.

Zernova — Antonina S. Zernova, Knigi kirillovskoj pečati, izdannye v Moskve v XVI-XVII vekach. Svodnyj katalog. Moskau 1958.

Žužek — Ivan Žužek, Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Rom 1964 (= Orientalia Christiana Analecta 168).

Zvjagincev — E. Zvjagincev, Slobody inostrancev v Moskve XVII veka. In: Istoričeskij Žurnal (Moskau) 1944, Nr. 2-3, S. 81-86.

GLOSSAR UNÜBERSETZTER TERMINI

Agrypnie Nächtlicher Gottesdienst, der (vor allem bei kirchlichen Festen und in Klöstern) die ganze Nacht andauern kann.

Akoluthie Sammelbezeichnung für alle Gottesdienste und kirchlichen Ritualhandlungen außerhalb der eucharistischen Liturgie.

Apostolos Wörtlich: Apostel. Kirchliches Buch, in dem die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe für die Lesungen in den Gottesdiensten enthalten sind.

Archimandrit In der orthodoxen Kirche ursprünglich Bezeichnung des Vorstehers eines großen Klosters, später vorwiegend zu einem Ehrentitel für Mönchspriester geworden.

Archonten In der Zeit der Turkokratie Bezeichnung für griechische Notabeln.

Aspersionstaufe Taufpraxis, bei der der Täufling mit dem Wasser nur besprengt wird.

Autokephalie Bezeichnung für die Selbständigkeit einer orthodoxen Kirche, die ihr eigenes Oberhaupt ohne Einwirkung oder Zustimmung einer anderen Kirche wählen kann.

čelobitie Wörtlich: "das mit der Stirn (auf den Boden) Schlagen", Bittschrift an den Zaren.

Djak Leitender Beamter (Sekretär) eines Zentralamtes (Prikaz).

dvornyj konjuch Rang im zarischen Marstall.

edinoglasie s. S. 118.

Enkomion Lobrede.

Epanagoge Byzantinisches Gesetzbuch, fast alle Bereiche des Rechts betreffend; höchstwahrscheinlich 886 promulgiert.

Eparchie Bistum

Hagarener Bezeichnung für die Muslime; gemeint sind die Nachkommen des von Abraham zusammen mit seiner Magd Hagar gezeugten Sohnes Ismael (daher auch Ismaeliten genannt).

Hospodar Wörtlich: Herrscher, Gebieter (vom slavischen gospodar'). Bezeichnung für die Herrscher der rumänischen Fürstentümer Moldau und Walachei.

Imeretien Westgeorgisches Königreich

Immersionstaufe Taufpraxis, bei der der Täufling mit dem ganzen Körper in das Taufwasser eingetaucht wird.

Judaisierende Russisch "židovstvujuščie". Häretische Bewegung in der alten Rus' Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts, die eine radikale Ablehnung von kirchlichem Ritus, Brauchtum und Hierarchie propagierte.

kelar' Von griechisch κελλάριος; ursprünglich der für die Ordnung der Mönchszellen zuständige Mönch, später (so auch im 17. Jahrhundert) mit wichtiger Funktion im Rahmen der Klosterverwaltung, vor allem in wirtschaftlichen Dingen.

Klobuk Kopfbedeckung der Mönche und Geistlichen in Rußland.

Kormčaja (kniga) Auf byzantinische Quellen zurückgehende russische Kirchenrechtssammlung, 1649/50 bzw. 1653 als offizielle Kodifikation des russischen Kirchenrechts in Moskau gedruckt.

Ktitor Stifter einer Kirche oder eines Klosters.

Megas Chartofylax Wörtlich "großer Urkundenbewahrer"; Amt in der Verwaltung des Patriarchats von Konstantinopel, das unter anderem auch für das Archiv zuständig war.

mestničestvo Aus der Unterwerfung der Teilfürstentümer durch den Moskauer Großfürsten entstandenes Beziehungssystem des Adels; legte in einer Mischung aus Abstammungs- und Dienstrechten die offizielle Würde der Fürsten und Bojaren fest. Bei Ernennungen in den Dienst mußte die Geschlechterwürdigkeit dem Ansehen des Amtes entsprechen.

Metochion Räumlich entfernter Besitz eines Klosters; auch Bezeichnung für ein von einem anderen Kloster abhängiges Kloster, das von ersterem verwaltet wird.

milostynja "Gnadenerweis" des Zaren, zumeist in Form von Geld- oder Sachgeschenken.

mnogoglasie s. S. 110.

Odigitria Wörtlich: die Wegweisende, so benannt nach dem Konstantinopler Kloster "τῶν Ὁδηγῶν"; besonderer ikonographischer Typ der Gottesmutter.

Okol'ničij Duma-Rang.

Paterika "Väterbücher" (Sing. Paterikon), kirchenslavisch *paterik* genannt, hagiographische Textsammlungen über Mönchsväter.

Pečatnyj Dvor Druckereihof.

pod-jačij Schreiber, dem Djak unterstellter Beamter eines Zentralamtes (Prikaz).

Polychronion Gesungenes Gebet "auf viele Jahre" für den Herrscher bzw. Bischof.

posadskie ljudi "Stadtleute", steuerpflichtige Einwohner der Städte, vor allem Handwerker und Kaufleute.

Prikaz Zentralamt, Bezeichnung der obersten Verwaltungs- und Gerichtsbehörden im Moskauer Reich.

Prikaz tajnych del Art von persönlicher Kanzlei des Zaren, 1658 gegründet (auch *tajnyj prikaz* genannt).

Prosphoren Bezeichnung des für die Eucharistie bestimmten, speziell gebackenen Brotes bzw. der bereits konse-

krierten Brotpartikel.

Protosynkellos Kirchlicher Titel, ursprünglich Bezeichnung des innerhalb der Eparchialverwaltung den zweiten Rang nach dem Bischof einnehmenden Geistlichen, der in Abwesenheit des Bischofs diesen in den administrativen Angelegenheiten vertritt; später teilweise reiner Ehrentitel.

služebnik Kirchliches Buch, das die wichtigsten liturgischen Texte enthält.

starina Tradition, altes Brauchtum, Vergangenheit.

stepennaja kniga Stufenbuch; wichtiges historiographisches Werk des 16. Jahrhunderts, in dem die einzelnen Stufen der Moskauer Herrscher aufeinander abfolgen.

Stoglav Hundertkapitel-Synode; 1551 durchgeführte Synode der russischen Kirche, die ihrer Vereinheitlichung und Reform diente. So benannt nach den in 100 Abschnitte untergliederten Anfragen des Zaren, mit denen sich die Synode auseinanderzusetzen hatte.

Trebnik Kirchliches Buch, enthält Texte für priesterliche Handlungen (Sakramente) sowie Gebete (der Gläubigen) für alle möglichen Anlässe.

Ukaz Zarisches Dekret.

verchnaja tipografija "Obere Druckerei", eigens für Simeon Polockij eingerichtet.

žalovannaja gramota Gnaden-, Schenkungsurkunde des russischen Herrschers für einzelne Personen oder Körperschaften (wie z. B. Klöster).

INDEX DER PERSONENNAMEN

Abkürzungen: Alex.=Alexandria; altt.=alttestamentarisch; Ant.=Antiochia; Arch.=Archimandrit; Bf.=Bischof; byz.=byzantinisch; dt.=deutsch; Ebf.=Erzbischof; engl.=englisch; F.=Fürst; frz.=französisch; Gel.=Gelehrter; georg.=georgisch; Ges.=Gesandter; gr.=griechisch; Großf.=Großfürst; Großv.=Großvezir; Hl.= Heiliger; Hosp.=Hospodar; it.=italienisch; Jh.=Jahrhundert; kath.=katholisch; Kfm.=Kaufmann; Kg.=König; Kl.=Kloster; Kpl.=Konstantinopel; kroat.=kroatisch; Ks.=Kaiser; Metr.=Metropolit; Mn.=Mönch; Mol.=Moldau; o.=oder; osm.=osmanisch; Patr.=Patriarch; Pr.=Priester; russ.=russisch; Theol.=Theologe; Thess.= Thessaloniki; v.=von; Wal.=Walachei; ukr.=ukrainisch

Adrian, Patr. v. M. (1690-1700) 157, 162, 164, 181 ff.
Afanasij, Ebf. v. Cholmogory 163
Agapitos (Ἀγαπητός), byz. Diakon (6. Jh.) 138 f.
Agathangelos (Ἀγαθάγγελος), gr. Mn. 148
Aleksej Alekseevič, Sohn des Zaren Aleksej Michajlovič 97
Aleksej Michajlovič, russ. Zar (1645-76) 10, 37, 40 f., 55, 69, 72, 74, 76, 78 ff., 82 ff., 87, 90, 93 f., 96 ff., 100, 111, 117 ff., 124 f., 128, 135 ff., 139 ff., 145 ff., 149, 153-158, 160, 165, 168 ff., 172, 184
Alexander der Große 75, 80
Iliaş Alexandru, Hosp. der Mol. (1666-68) 158
Alexios (Ἀλέξιος), gr. Kopist im Druckereihof 121
Alexios I. Komnenos (A. Κομνηνός), byz. Ks. (11./12. Jh.) 100
Leon Allatius, gr. Gel. 143
Dimitrios Alvertos (Δημήτριος Ἀλβέρτος), "Fürst" aus Dalmatien 38, 111
Amfilochios (Ἀμφιλόχιος), Kpl.er Arch. 64, 68
Ananias (Ἀνανίας), Abt des Sinai-Kl.s 89 f., 148, 152
Anastasios (Ἀναστάσιος), gr. Kfm. 146 f.
Anastasios, Sekretär des Patr. v. Alex. 152
Andreas, Apostel 47 f., 54
Angelos Riziotis o. Megas (Ἄγγελος), Vater Arsenios' des Griechen 120
Anthimos (Ἄνθιμος), Jer.er Arch. 111
Antonij, Mn. aus Podolien 106
Antonij, Mn. des Troice-Sergiev-Kl.s 106
Antonios (Ἀντώνιος), Bf. v. Černigov (12. Jh.) 51
Arkadios (Ἀρκάδιος), byz. Ks. (4./5. Jh.) 97
Aristoteles 53, 130
Arsenij Gluchoj, Mn. des Troice-Sergiev-Kl.s 106
Arsenij Grek s. Arsenios der Grieche
Arsenij Satanovskij, ukr. Mn. 125 f.
Arsenij Suchanov, russ. Arch. 36, 38, 47, 49 ff., 55, 73, 77, 79, 116, 123, 125, 128 ff., 143 f., 169, 171
Arsenije III. Crnojević, Patr. v. Peć (1674-1706) 88
Arsenios (Ἀρσένιος) der Grieche (Arsenij Grek), gr. Mn. (Argyrios Riziotis o. Megas, Ἀργύριος Ριζιώτης ο. Μέγας) 14, 120-126, 130, 133, 169 ff., 175, 179
Arsenios, Ebf. v. Elasson 45, 54, 60, 113, 144 f., 148, 151
Athanasios (Ἀθανάσιος), Ebf. v. Fanarion und Neochorion, Bruder Arsenios' des Griechen 121
Athanasios, Metr. v. Ikonion 50, 53, 147 f., 152
Athanasios, Metr. v. Imvros 45
Athanasios Patelaros (Ἀ. Πατελάρος), Patr. v. Kpl. (1634, 1652) 36, 40, 74-80, 96, 99 f., 128, 131, 180
Athanasios der Große, Kirchenvater (4. Jh.) 133
Augustus 11, 76
Averkios (Ἀβέρκιος), Metr. v. Veria 45 f., 65
Averkios-Arsenios, Pseudo-Bf. 181
Avvakum, Pr., Gegner der Reformen Nikons 111, 132, 172
Äsop 130
Balsamon (Βαλσαμών), byz. Kanonist (12. Jh.) 162
Matei Basarab, Hosp. der Wal.

(1632-54) 32, 122
Basilios der Große (Βασίλειος), Kirchenvater (4. Jh.) 80
Basilios II., byz. Ks. (10./11. Jh.) 97
Gabor **Bethlen**, F. v. Siebenbürgen (1613-29) 64
Jan **Białobodski**, poln. Protestant 173, 176
Blumberg, Ges. des dt. Ks.s 88
Bogdanov, serb. Bote des Patr. Dositheos v. Jer. 87
Constantin **Brâncoveanu**, Hosp. der Wal. (1688-1714) 88, 90, 180, 182
Şerban **Cantacuzino**, Hosp. der Wal. 32, 87 f., 95
Dimitrie **Cantemir**, Hosp. der Mol. (1693, 1710-11) 88
Evliya **Çelebi** 78
Chariton (Χαρίτων), Ebf. v. Ohrid 97
Chariton, Metr. v. Dyrrachion 38
Chatzikyriakos (Χατζηκυριάκος), gr. Kfm. 176
Bogdan **Chmel'nickij**, Hetman der Zaporoger Kosaken 70-73, 76, 78, 93, 96
Jurij **Chmel'nickij**, Sohn Bogdan C.'s, Hetman der Zaporoger Kosaken 84
Christian IV., Kg. v. Dänemark (1588-1648) 111
Chrysanthos Notaras (Χρύσανθος Νοταρᾶς), Arch., Neffe v. Dositheos N. u. dessen Nachf. als Patr. v. Jer. (1707-31) 90, 157, 180 ff.
Clemens X., Papst (1670-76) 84
Cesare **Cremonini**, it. Philosoph 30 f.
Damaskin Ptickij, ukr. Mn. 125 f.
Damaskinos Studitis (Δαμασκηνὸς Στουδίτης), gr. Theol. (16. Jh.) 50 f., 133
Daniel, altt. Prophet 56
Daniil (Δανιήλ), Abt des Sinai-Kl.s 94
Daniil, Ebf. v. Ohrid 49
Daniil, Metr. v. Chalkedon 68, 111
Daniil, Metr. v. M. 104
Daniil, Metr. v. Varna 45, 152
David, altt. Kg. 75 f.
de la Haye, frz. Ges. in Kpl. 142
Dionisij, Arch. des Troice-Sergiev-Kl.s 105 ff.
Dionysios v. Ioannina (Διονύσιος), Arch. 82, 182
Dionysios, Metr. v. Larissa 60
Dionysios Iviritis (Δ. Ἰβηρίτης), Arch. des Iviron-Kl.s 14, 40, 47, 53 f., 86, 151 f., 158, 171 f., 179
Dionysios III. Vardalis (Δ. Βάρδαλις), Patr. v. Kpl. (1662-65) 147 ff.
Dionysios IV. Muselimis (Δ. Μουσελίμης), Patr. v. Kpl. (1671-73, 1676-79, 1682-84, 1686-87, 1693-94) 85, 87, 89, 176
Dmitrij, Enkel des Großf. Ivan III. v. M. 11
Petr. D. **Dorošenko**, Hetman der rechtsufrigen Ukraine 84 f.
Dorotheos III. (Δωρόθεος), Patr. v. Ant. (1530-31) 25
Dositheos Notaras (Δοσίθεος Νοταρᾶς), Patr. v. Jer. (1669-1707) 24, 32, 62, 82, 85-93, 97, 101, 122, 144, 147, 149, 157, 159, 162, 173 ff., 180 ff.
Elevterije, Bf. v. Belgrad 45
Ephrem der Syrer, Kirchenvater (4. Jh.) 80
Epifani, georg. Metr. 152
Epifanij Slavineckij, ukr. Mn. 120, 124-127, 129 f., 140 f., 145 f., 148, 152, 154, 157, 161-165, 169, 171, 186
Evfimij, Mn. des M.'er Čudov-Kl.s 124, 162-165, 171 f., 174
Evgenios (Εὐγένιος), Hl. 100
Evgenios Vulgaris (E. Βούλγαρις), gr. Theol. und Bf. (18. Jh.) 45, 187
Evthymios III. (Εὐθύμιος), Patr. v. Ant. (1634-47) 26
Fedor, Diakon, Gegner der Reformen Nikons 49 ff., 53, 125
Fedor Alekseevič, russ. Zar (1676-82) 80, 83 ff., 87 f., 94, 97, 102, 139, 141, 160 f., 165 f., 172 ff., 184
Ivan **Fedorov**, russ. Drucker (16. Jh.) 105
Filaret, Patr. v. M. (1619-33) 12 f., 46, 48, 62, 64, 66, 68, 94, 106-111, 114 f., 135 f., 140, 157, 168 f., 184
Filipp, Metr. v. M. (16. Jh.) 80, 98, 124, 139
Filofej v. Pskov, russ. Mn. (16. Jh.) 10, 98
Vasilij **Gagara**, russ. Kfm. 60
Galaktion (Γαλακτίων), Metr. v. Thess. 73
Gavriil Vlasios (Γαβριὴλ Βλάσιος), Metr. v. Arta und Navpaktos 127 f., 158, 169 f.
Gavriil, Metr. v. Chalkedon 99 f.
Gavriil Seviros (Γ. Σεβῆρος), Metr. v. Filadelfia 29, 133
Gavriil, Metr. v. Nazareth 44, 73, 77, 93, 127 f., 169 f., 179
Gavrilo, Patr. v. Peć (1648-55) 44, 81, 116, 134
Gedeon, Metr. der Mol. 134
Gennadij, Ebf. v. Novgorod (15. Jh.) 104, 139
Gennadios Scholarios (Γεννάδιος Σχολάριος), Patr. v. Kpl. (15. Jh.) 22, 56
Gerasimos der Akarnanier (Γεράσιμος ὁ Ἀκαρνᾶν), gr. Gel. 32
Gerasimos Vlachos (Γ. Βλάχος), Metr. v. Filadelfia 29, 80, 175
Gerasimos I. Spartaliotis (Γ. Σπαρταλιώτης), Patr. v. Alex. (1620-36) 29, 92 ff., 107, 168
Gerasimos II. Palladas (Γ. Παλλαδᾶς), Patr. v. Alex. (1688-1710) 30
Germanos Lokros (Γερμανὸς Λόκρος), Ebf. v. Nyssa 31, 84, 181
Gheorghe **Ghica**, Hosp. der Mol. (1658-59) u. d. Wal. (1659-60) 158
Grigore **Ghica**, Hosp. der Wal. (1660-64, 1672-73) 158
Evgenios **Giannulis** (Εὐγένιος Γιαννούλης), gr. Gel. 84, 154
Gideon, altt. Richter 74
Marco **Giustiniani**, kath. Bf. v. Chios 142
Vasilij V. **Golicyn**, F., Leiter des M.er Außenamtes 87 ff., 101, 166, 177 ff.
Gregor XIII., Papst (1572-85) 29
Gregor v. Nazianz, Kirchenvater (4. Jh.) 75 f., 99
Boris **Godunov**, russ. Zar (1598-1605) 45, 107, 167
Grigorios (Γρηγόριος), Metr. v. Nikäa 134, 152
Ivan **Gundulić**, Dubrovniker Dichter 61
Gustav II. Adolf, Kg. v. Schweden (1611-32) 65
Cornelis **Haga**, niederländischer Ges. zu Kpl. 62 f.
Helena, Mutter Konstantins des Großen 96 f.
Homer 130
Honorios, weström. Ks. (395-423) 97
Jerome **Horsey**, engl. Reisender 107
Iakovos (Ἰάκωβος), Patr. v. Kpl. (1679-82, 1685-86, 1687-88) 88
Ibrahim, osm. Sultan (1640-48) 70
Ieremias (Ἱερεμίας), Pseudo-Ebf. vom Sinai 42
Ieremias II., Patr. v. Kpl. (1572-79, 1580-84, 1587-95) 25, 29, 48, 52, 60 f., 100
Iezekiil (Ἰεζεκιήλ), Metr. v. Athen 45
Ignatij/Ignatios (Ἰγνάτιος), Patr. v. M. (1605-06,1611-12) 45
Ilarion, Bf. v. Rjazan' 151, 153, 172
Ilarion, Metr. v. Kiev 96, 99
Innokentij Gizel', Arch. 86
Ioakim (Ἰωακείμ), gr. Mn. 173
Ioakim, Patr. v. Alex. (1487-1567) 58
Ioakim, Patr. v. M. 85, 89, 94, 101 f., 155 ff., 162, 165 f., 172-175, 177 f., 181
Ioannikios (Ἰωαννίκιος), Abt des Sinai-Kl.s 89
Ioannikios, Jer.er Arch. 45
Ioannikios, Metr. v. Veria 71
Ioannikios, Patr. v. Alex. (1645-57) 128
Ioannikios II., Patr. v. Kpl. (1646-48, 1651-52, 1653-54, 1655-56) 92 f., 170
Ioannis (Ἰωάννης), gr. Mönchspr. 173
Ioannis Sakulis (I. Σακουλῆς), Ökonom des Patr. v. Ant. 152
Ioasaf (Ἰωάσαφ), Metr. v. Korinth 73 f.
Ioasaf, Metr. v. Laodikia 37
Ioasaf II., Patr. v. Kpl. (1556-65) 94, 146
Ioasaf I., Patr. v. M. (1634-40) 109 ff., 115, 118, 136
Ioasaf II., Patr. v. M. (1667-72) 154 f.
Iona, Metr. v. Kruticy 106, 108
Iona, Metr. v. M. (15. Jh.) 47, 52
Iosif (Ἰωσήφ), Arch. und Protosynkellos des Patr. v. Alex. 168 f.
Iosif, Metr. v. Sevastia 37, 45, 64
Iosif, Patr. v. M. (1640-52) 13, 110 ff., 114-119, 127, 132, 136
Iosif Volockij, russ. Theol. (15./16. Jh.) 138
Iov, Metr. v. Kiev 168
Iov, Metr. v. Novgorod 182

Irina Michajlovna, Tochter des Zaren Michail Fedorovič 111
Isaja Kopinskij, Metr. v. Kiev 66
Karion Istomin, russ. Mn. u. Dichter 163, 166, 173
Ivan III., Großfürst v. M. (1462-1505) 11
Ivan IV., russ. Zar (1533-84) 11, 39, 48, 52, 58 f., 69, 90, 94, 97, 123, 139, 185
Ivan V., russ. Zar (1682-96) 87, 89, 94, 97, 166, 174
"Ivan Petrov" s. Ioannis Vardas
Jevtimije, Bf. v. Skopje 45
Joakim, Bf. v. Kruševac 45
Johannes Chrysostomos (Ἰωάννης Χρυσόστομος), Kirchenvater (4./5. Jh.) 80, 139 f.
Johannes VIII. Paläologos (Ἰωάννης Παλαιολόγος), byz. Ks. (15. Jh.) 56
Joseph, altt. Gestalt 75
Josuah, altt. Gestalt 74 f.
Justinian I., byz. Ks. (6. Jh.) 75, 80, 97, 137 f., 140
Arsenios Kalludis (Ἀρσένιος Καλλουδῆς), gr. Gel. 175
Thomas Kantakuzinos (Θωμᾶς Καντακουζηνός), osm. Diplomat 63 ff., 67
Kara Mustafa, osm. Großv. 34, 85
Ioannis Karyofyllis (Ἰωάννης Καρυοφύλλης), Megas Chartofylax d. Patr. v. Kpl. 31, 147 ff.
Georgios Kastriotis (Γεώργιος Καστριώτης) gr. Gel. 90
Katharina II., russ. Zarin (1762-96) 185
Nikolaos Kavasilas (Νικόλαος Καβάσιλας), gr. Theol. (14. Jh.) 134
Aleksej Kirillov, Schüler d. Lichudis 179
Klimis (Κλήμης), Arch. des Iviron-Kl.s 151
Kochanowski, poln. Ges. in Kpl. 62
Frangiskos Kokkos (Φραγκίσκος Κόκκος), gr. Gel. 31
Ioannis Komninos (Ἰωάννης Κομνηνός), gr. Gel. 182
Athanasios Kondoidis (Ἀθανάσιος Κοντοειδῆς), gr. Gel. (18. Jh.) 187
Konstantin VIII., byz. Ks. (11. Jh.) 97
Konstantin der Große 74, 78, 80, 96 f., 140
Konstantin v. Ostrog, F. 114
Trifon Korobejnikov, russ. Kfm. u. Reisender 60
Kosmas (Κωσμᾶς), Metr. v. Amasia 152
Kosmas Iviritis (Κωσμᾶς Ἰβηρίτης), gr. Mn. 86
Fazil Ahmet Köprülü, osm. Großv., Sohn Mehmet K.s 34
Mehmet Köprülü, osm. Großv. 34, 81 f..
Juraj Križanić, kroat. Dominikaner 42, 78, 83 f., 142
Andrej Kurbskij, F. 167
Sevastos Kyminitis (Σεβαστὸς Κυμηνίτης), gr. Gel. 31 f., 173 f., 182
Kyprianos (Κυπριανός), Bf. aus Thess. 45
Kyrill v. Jerusalem, Kirchenvater 112
Kyrillos (Κύριλλος), Jer. Arch. 38
Kyrillos, Ebf. v. Andros 141
Kyrillos I. Lukaris (K. Λούκαρις), Patr. v. Kpl. (1620-35 m. Unterbr., 1637-38) 20, 29 ff., 62-68, 70, 75, 86 f., 93 ff., 113, 168 f., 180
Kyrillos II. Kontaris (K. Κονταρῆς), Patr. v. Kpl. (1633, 1635-36, 1638-39) 27, 46, 67, 75, 94
La Guilletière, frz. Reisender 70
Alexandros Laskaris (Ἀλέξανδρος Λάσκαρις), Neffe Ieremias' II. 29
Konstantinos Laskaris (Κωνσταντῖνος Λ.), Neffe Ieremias' II. 29
Lazar Baranovič, ukr. Bf. 51
Leon VI., byz. Ks. (9./10. Jh.) 56, 98
Leontios (Λεόντιος), Abt des Savvas-Kl.s in Alex. 152
Leontios, byz. Mn. 56
Leopold I., dt. Ks. (1658-1705) 80
Paisios Ligaridis (Παΐσιος Λιγαρίδης) 44, 78, 87, 142-154, 157 f., 160 f., 172, 175, 178 ff.
Ioannikios Lichudis (Ἰωαννίκιος Λειχούδης) 12 f., 44, 157, 162, 170, 172 f., 175 f., 178-182, 184, 186
Nikolaos Lichudis (Νικόλαος Λ.), Sohn v. Ioannikios L. 182
Sofronios Lichudis (Σωφρόνιος Λ.) 12 f., 44, 157, 162, 170, 172 f., 175 f., 178-182, 184, 186
Vasile Lupu, Hosp. d. Mol. (1634-53) 32, 35, 55, 71, 73 f., 76, 86, 95, 122

Makarij, Metr. v. M. 11, 48, 105, 152
Makarios III. (Μακάριος), Patr. v. Ant. (1647-72) 36-41, 54 f., 79 f., 95, 116, 130, 132, 134 f., 137, 148, 150-154, 156, 172
Maksim Grek 16, 30, 44, 50, 53 f., 58, 94, 104 ff., 116, 120, 133, 167
Nikolaos Malaxos (Νικόλαος Μαλαξός), gr. Theol. (16. Jh.) 133
Manassis (Μανασσῆς), Ebf. v. Pogoniani 152
Manolakis (Μανωλάκης), Pelzhändler aus Kastoria 31
Petr Mansurov, russ. Ges. in Kpl. 62
Manuel I. Komnenos (Μανουὴλ Κομνηνός), byz. Ks. (12. Jh.) 97
"Manuil Levendatov" (o. "Grigor'ev"), gr. Lehrer an der Tipografskaja Škola 173
Matthäos (Ματθαῖος), Arch. aus Alex. 152
Matthäos, Metr. v. Myra 57, 60
Matthäos Kolitzidis (M. Κολιτζίδης), gr. Gel. 60
Artamon Matveev, Leiter des M.er Außenamtes 83, 155, 159, 166
Alexandros Mavrokordatos (Ἀλέξανδρος Μαυροκορδᾶτος), Großdragoman der Pforte 31 f., 37 f., 91, 148
Nikolaos Mavrokordatos (Νικόλαος M.), Hosp. der Mol. (18. Jh.), Sohn v. Alexandros M. 32
Maxentius, röm. Ks. (4. Jh.) 96
Maximos Margunios (Μάξιμος Μαργούνιος), Bf. v. Kythira 29
Maximos Peloponnisios (Μάξιμος Πελοποννήσιος), gr. Theol. 57, 59 f., 162
Sil'vestr Medvedev 156, 162-166, 171-174, 176 ff., 180 f., 184
Mehmet II., osm. Sultan (15. Jh.) 22 f., 56, 78
Mehmet IV., osm. Sultan (1648-87) 70, 78, 147
Meletios (Μελέτιος), Metr. v. Sinada
Meletios, Mönchsdiakon aus Chios 133, 145 ff., 178, 181
Meletios Pigas (M. Πηγᾶς), Patr. v. Alex. (1590-1601) 29, 60 ff., 94 f., 113 f., 156, 167
Merkurios (Μερκούριος), Arch. aus dem Sinai-Kl. 43
(Pseudo)Methodios v. Patara 56
Michael VII. Dukas (Μιχαὴλ Δούκας), byz. Ks. (11. Jh.) 47
Michael Kerularios (M. Κερουλάριος), Patr. v. Kpl. (11. Jh.) 139
Michail Fedorovič, russ. Zar (1613-45) 12 f., 40, 61 f., 68 f., 95, 105, 111 f., 168 f.
Nicolae Milescu 78, 86, 102, 158 f., 161, 174
Miloslavskij, M.er Bojarenfamilie 157, 166
Mitrofanis Kritopulos (Μητροφάνης Κριτόπουλος), Patr. v. Alex. (1636-39) 30
Boris I. Morozov, Bojar 111
Naryškin, M.er Bojarenfamilie 157, 166, 177
Natalija Kirilovna Naryškina, Gattin des Zaren Aleksej Michajlovič 79, 151, 173
Ivan Nasedka, M.er Pr. 106, 114
Ioannis Nathanail (Ἰωάννης Ναθαναήλ), gr. Pr. und Theol. (16. Jh.) 133 f.
Nektarios (Νεκτάριος), Bf. v. Pogoniani 141
Nektarios, Ebf. v. Ohrid 45, 48
Nektarios, Patr. v. Jer. (1661-69) 86, 144, 146-149, 152
Neofytos (Νεόφυτος), Arch. aus Kreta 76 f.
Neofytos, Metr. v. Ganos 54
Ivan Neronov, Pr., Gegner der Reformen Nikons 51, 111, 125, 128, 146
Nestor Iskander, russ. Autor (15. Jh.) 58, 77
Nevežin, M.er Druckerfamilie 106
Nikiforos (Νικηφόρος), Patr. v. Alex. (1639-45) 31, 36
Nikiforos Theotokis (N. Θεοτόκης), gr. Gel. und Bf. (18. Jh.) 45, 187
Nikodim, Bf. v. Prizren 45
Nikon, Patr. v. M. 10, 13 f., 19 f., 41, 44, 76, 80, 82, 86 f., 94, 97, 100, 114 f., 117, 119 f., 123-137, 139-142, 144-157, 160, 162, 164 f., 170 f., 178, 185
Panagiotis Nikusios (Παναγιώτης Νικούσιος), Großdragoman der Pforte 37, 78, 158
Nil, Bf. v. Tver' 52
Nil, Mönchsdiakon aus dem Solovki-Kl. 125
Adam Olearius, dt. Reisender 171

Ol'ga, Großf.in v. Kiev 54
Afanasij Ordin-Naščokin, Leiter des M.er Außenamtes 82 f., 148
Osman II., osm. Sultan (1618-22) 64
Paisios (Παΐσιος), Metr. v. Thess. 45, 65
Paisios, Patr. v. Alex. (1657-78) 38, 95, 148, 150, 152 ff., 156, 172
Paisios Patr. v. Jer. (1645-60) 37, 40, 42, 49 f., 71 ff., 76, 78 f., 81, 86 f., 92 f., 95, 98, 117 f., 120, 123 f., 126 ff., 143 f., 147, 169 f.
Paisios I., Patr. v. Kpl. (1652-53, 1654-55) 92 f., 99 f., 131, 133
Parthenios (Παρθένιος), Arch. des Allerheiligen-Kl.s (Meteora) 111
Parthenios, Bf. v. Theben 141
Parthenios I., Patr. v. Kpl. (1639-45) 31, 67, 170
Parthenios II., Patr. v. Kpl. (1644-46, 1648-51) 68, 71, 118, 121 f.
Parthenios III., Patr. v. Kpl. (1656-57) 81
Parthenios IV., Patr. v. Kpl. (1657-62, 1665-67, 1671, 1675-76, 1684-85) 144
Vassian Patrikeev, F., später Mn. (16. Jh.) 167
Paul v. Aleppo, Diakon 38, 54 f., 72, 76, 79 f., 95, 100 f., 136
Pavel, Bf. v. Kolomna 135
Pavel, Metr. v. Kruticy 151, 153
Petr Alekseevič (Peter I., der Große), russ. Zar (1682-1725) 12, 20, 83, 87, 89 ff., 93 f., 97, 157, 159, 165 f., 174, 177, 183, 184, 187
Petr Mogila, Metr. v. Kiev 65 f., 112 f., 116, 123, 125, 127, 131, 160, 164 f., 169
Ignatios Petritsis (Ἰγνάτιος Πετρίτσης), gr. Gel. 143
Philipp, Kg. v. Makedonien 80
Photios, Patr. v. Kpl. (9. Jh.) 137
Pitirim, Patr. v. M. (1672-73) 155 f.
Platon 53
Fedor Polikarpov, Schüler d. Lichudis 179, 181 f.
Simeon Polockij 83, 85, 159-163, 165 f., 172 ff., 179 f.
Antonio Possevino, it. Jesuit (16. Jh.) 48
Vasilij Požnjakov, Ges. Ivans IV. 58
Pseudo-Demetrius 60
Jakob Reutenfels, dt. Reisender 80
Neofytos Rodinos (Νεόφυτος Ρωδηνός), gr. unierter Theol. 149
Michail Rogov, Korrektor des Druckereihofs 112
Grigorij G. Romodanovskij, F. 84
Jacques Roussel, frz. Hugenotte und siebenbürgischer Ges. 64
Fedor Rtiščev, M.er Bojar 111, 119, 126, 169
Anna Rtiščeva, Schwester v. Fedor R. 111
Fedor Šaklovityj, Leiter des Strelitzenprikaz 89, 177
Salomo, altt. Kg. 75
Ivan Samojlovič, Hetman der linksufrigen Ukraine 84, 89, 175
Semen Samsonov, russ. Ges. in Kpl. 62
"Savelij Dmitriev", Bote d. Patr. Nektarios v. Jer. 148
Savelov, M.er Adelsfamilie 156
Savva, kelar' des Čudov-Kl.s 149
Marija Selifontova, Tochter eines dvornyj konjuch 182
Nikolaj Semenov, Schüler d. Lichudis 179, 182
Semiramis, assyrische Kg.in 75
Sergij v. Radonež, Hl. (14. Jh.) 41
Sigismund III., Kg. v. Polen (1587-1632) 65, 108
Silin, Pole 177
Silvester, Papst (4. Jh.) 140
Sil'vestr Kossov, Metr. v. Kiev 71, 112, 125 f., 169
Silvestros (Σιλβέστρος), Patr. v. Alex. (1569-90) 167
Simeon, Bf. v. Skopje 45
Simeon Alekseevič, Sohn des Zaren Aleksej Michajlovič 97
Athanasios Skiadas ('Αθανάσιος Σκιαδᾶς), gr. Gel. (18. Jh.) 187
Jan Sobieski, Kg. v. Polen (1673-96) 176
Sofia-Zoi Paläologina (Σοφία-Ζωὴ Παλαιολόγινα), Gattin Großf. Ivans III. 11
Sofija Alekseevna, Tochter des Zaren Aleksej Michajlovič 8, 83, 85 f., 156, 161 f., 173 f., 184
Sofronios (Σοφρώνιος), Patr. v. Jer. ((1579-1606?) 71
Solomonija, Gattin Großf. Vasilijs III. 52
Antonios Spantonis ('Αντώνιος Σπαντωνῆς), gr. Gel. 32
Gheorghe Ştefan, Hosp. der Mol. (1653-58) 73, 158
Štrešnev, M.er Bojar 145
Šušerin, Biograph Nikons 127
Süleyman I., osm. Sultan (16. Jh.) 33
Symeon (Συμεών) v. Thess., gr. Theol. u. Bf. (14./15. Jh.) 162
Symeon (Συμεών), gr. Arch. 170
Meletios Syrigos (Μελέτιος Συρῖγος), gr. Theologe 29, 111 f., 131 ff., 162, 164, 170
Teodosije, Bf. v. Vršac 45
Theodosios (Θεοδόσιος), byz. Ks. (4. Jh.) 80, 97 f.
Theodosios, Metr. v. Midia 40
Theofanis (Θεοφάνης), Metr. v. Alt-Patras 114, 168, 180
Theofanis, Metr. v. Chios 152
Theofanis, Patr. v. Jer. (1606-44) 12, 20, 38 f., 42, 45, 48, 52, 62, 66, 71, 92 f., 95, 106-109, 113, 117 f., 167, 184
Theofilos (Θεόφιλος), Metr. v. Trapezunt 152
Theofilos Korydalevs (Θ. Κορυδαλεύς), gr. Philosoph u. Bf. 15, 30 ff.
Thukydides 130
Timofej, russ. Mn. 173 f., 178
Timotheos (Τιμόθεος), Patr. v. Kpl. (1612-20) 62
Petr Tolstoj, russ. Ges. in Kpl. 91
Simon Ušakov, russ. Maler 154
Ioannis Vardas o. Tafralis ('Ιωάννης Βάρδας Ταφραλῆς) ("Ivan Petrov"), Kfm., russ. Agent 20, 64, 68, 78, 170
Vasilij III., Großfürst v. M. (1505-33) 52, 104
Vasilij Blaženny j, M.er Heiliger 60
Venediktos (Βενέδικτος), gr. Arch. 168 f.
Venediktos, Protosynkellos des Patr. v. Alex. 152
Veniamin, kroatischer Dominikaner 104
Viskovatyj, M.er Djak 105, 154
Vladimir, Großf. v. Kiev (10. Jh.) 11, 54, 80, 96 f.
Stefan Vonifat'ev, Pr., Beichtvater Zar Aleksej Michajlovičs 111 f., 117-120, 127 f., 168
Vsevolod, F. v. Perejaslavl (11. Jh.) 47
Waldemar, dänischer Graf, illegitimer Sohn Kg. Christians IV. 111
Albrecht v. Wallenstein 57
Władysław IV., Kg. v. Polen (1632-48) 65 f., 122
Ioannis Zygomalas ('Ιωαννης Ζυγομαλᾶς), gr. Gel. 31

0 6 MAP 1996

QUELLEN UND STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES ÖSTLICHEN EUROPA

In Verbindung mit dem Vorstand des Verbandes der Osteuropahistoriker e. V.
herausgegeben von **Helmut Altrichter**

1. **Carsten Goehrke: Die Wüstungen in der Moskauer Rus.** Studien zur Siedlungs-, Bevölkerungs- und Sozialgeschichte. 1968. XII, 357 S., 3 Faltktn., kt.
ISBN 3-515-00771-7
2. **Ferdinand Grönebaum: Frankreich in Ost- und Nordeuropa.** Die französisch-russischen Beziehungen von 1648–1689. 1968. XVI, 232 S., kt. **0772-5**
3. **Dieter Wojtecki: Studien zur Personengeschichte des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert.** 1971. XII, 256 S., kt. **0773-3**
4. **Helmut Lahrkamp,** Hrsg.: **Kriegsabenteuer des Rittmeisters Hieronymus Christian von Holsten 1655–1666.** 1971. VI, 93 S., 5 Taf., kt. **0774-1**
5. **Hansgerd Göckenjan: Hilfsvölker und Grenzwächter im mittelalterlichen Ungarn.** 1972. X, 261 S., 2 Taf., kt. **0775-X**
6. **Janos M. Bak: Königtum und Stände in Ungarn im 14.–16. Jahrhundert.** 1973. VIII, 196 S., kt. **0776-8**
7. **Hartmut Rüß: Adel und Adelsopposition im Moskauer Staat.** 1975. X, 196 S., kt. **1903-0**
8. **Wolfgang Knackstedt: Moskau.** Studien zur Geschichte einer mittelalterlichen Stadt. 1975. X, 285 S. m. 5 Ktn., kt. **1881-6**
9. **Carsten Goehrke / Erwin Oberländer / Dieter Wojtecki,** Hrsg.: **Östliches Europa – Spiegel der Geschichte.** Festschrift für **Manfred Hellmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. unter Mitwirkung von **R. Ernst** und **R. Möhlenkamp.** 1977. VIII, 267 S., kt. **2658-4**
10. **Hans-Werner Rautenberg: Der polnische Aufstand von 1863 und die europäische Politik** im Spiegel der deutschen Diplomatie und der öffentlichen Meinung. 1979. IX, 484 S., kt. **2944-3**
11. **Peter Heumos: Agrarische Interessen und nationale Politik in Böhmen 1848–1889.** Sozialökonomische und organisatorische Entstehungsbedingungen der tschechischen Bauernbewegung. 1979. VI, 252 S., kt. **2858-7**
12. **Manfred Alexander: Der Petraševskij-Prozeß.** Eine „Verschwörung der Ideen" und ihre Verfolgung im Rußland von Nikolaus I. 1979. IX, 260 S., kt. **2797-1**
13. **Günther Stökl: Der russische Staat in Mittelalter und früher Neuzeit.** Ausgewählte Aufsätze zum Anlaß seines 65 Geburtstages hrsg. von **Manfred Alexander, Hans Wojtecki** und **Maria Lammich.** 1981. VIII, 378 S., 1 Taf., kt. **3261-4**
14. **Frank Golczewski: Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922.** Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa. 1981. IX, 391 S., kt. **3361-0**
15. **Joachim Krumbholz: Die Elementarbildung in Rußland bis zum Jahre 1864.** Ein Beitrag zur Entstehung des Volksschulstatuts vom 14. Juli 1864. 1982. IX, 305 S., kt. **3293-2**
16. **Mechthild Golczewski: Der Balkan in deutschen und österreichischen Reise- und Erlebnisberichten 1912–1918.** 1981. VIII, 288 S., kt. **3266-5**
17. **Erik Amburger: Fremde und Einheimische im Wirtschafts- und Kulturleben des neuzeitlichen Rußland.** Ausgewählte Aufsätze. Hrsg. von **Klaus Zernack.** 1982. 326 S. m. 1 Abb., 4 Ktn. u. 1 Faltkte., kt. **3734-9**
18. **Manfred Hagen: Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Rußland 1906–1914.** 1982. XI, 403 S., kt. **3600-8**
19. **Klaus Heller: Die Geld- und Kreditpolitik des Russischen Reiches in der Zeit der Assignaten (1768–1839/43).** 1983. VIII, 273 S., kt. DM 78,– **3313-0**
20. **Friedhelm Berthold Kaiser: Hochschulpolitik und studentischer Widerstand in der Zarenzeit.** A. I. Georgievskij und sein „Kurzer historischer Abriß der Maßnahmen und Pläne der Regierung gegen die Studentenunruhen" (1890). 1983. X, 460 S., kt. **3920-1**
21. **Wolfgang-Uwe Friedrich: Bulgarien und die Mächte 1913–1915.** Ein Beitrag zur Weltkriegs- und Imperialismusgeschichte. 1985. XXII, 453 S. m. 12 Tab. u. 3 Ktn., kt. **4050-1**
22. **Peter Heumos: Die Konferenzen der sozialistischen Parteien Zentral- und Osteuropas in Prag und Budapest 1946 und 1947.** Darstellung und Dokumentation. 1985. IV, 172 S., kt. **4234-2**
23. **Uwe Halbach: Der russische Fürstenhof vor dem 16. Jahrhundert.** Eine vergleichende Untersuchung zur politischen Lexikologie und Verfassungsgeschichte der alten Rús. 1985. XVI, 384 S., kt. **4151-6**
24. **Heinrich Bartel: Frankreich und die Sowjetunion 1938–1940.** Ein Beitrag zur französischen Ostpolitik zwischen dem Münchner Abkommen und dem Ende der Dritten Republik. 1986. 396 S., kt. **4015-3**
25. **Karl-Heinz Schlarp: Wirtschaft und Besatzung in Serbien 1914–1944.** Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Wirtschaftspolitik in Südosteuropa. 1986. VIII, 449 S. m. 3 Abb. u. 3 Ktn., kt. **4401-9**
26. **Uwe Halbach / Hans Hecker / Andreas Kappeler,** Hrsg.: **Geschichte Altrußlands in der Begriffswelt ihrer Quellen.** Festschrift zum 70. Geburtstag von **Günther Stökl.** 1986. XII, 235 S. m. 2 Abb., kt. **4480-9**
27. **Martin Senner: Die Donaufürstentümer als Tauschobjekt für die österreichischen Besitzungen in Italien (1853–1866).** 1988. 313 S., 6 Abb., 2 Ktn., kt. **4906-1**
28. **Wolfgang Elz: Die europäischen Großmächte und der kretische Aufstand 1866–1867.** 1988. VII, 374 S., kt. **5158-9**
29. **Angelika Schaser: Josephinische Reformen und sozialer Wandel in Siebenbürgen.** Die Bedeutung des Konzivilitätsreskriptes für Hermannstadt. 1989. VII, 285 S., kt. **5069-8**
30. **Petr Krekšin: Peters des Großen Jugendjahre.** „Kurze Beschreibung der gesegneten Taten des großen Gosudars, des Kaisers Peters des Großen, Selbstherrschers von ganz Rußland." Gemeinsam mit Thomas Busch, Norbert Kersken, Ekkehard Kraft und Eduard Mühle übersetzt, eingeleitet und erklärt von Frank Kämpfer. Nebst einem Anhange aus zeitgenössischen Stimmen, nämlich Heinrich Butenant, Patrick Gordon und Otto Pleyer, zu den geschilderten Ereignissen. 1989. VI, 223 S., 7 Abb., kt. **5087-6**
31. **Robert Maier: Die Stachanov-Bewegung 1935–1938.** Der Stachanovismus als tragendes und verschärfendes Moment der Stalinisierung der sowjetischen Gesellschaft. 1990. 441 S., kt. **5440-5**
32. **Eduard Mühle: Die städtischen Handelszentren der nordwestlichen Rus.** Anfänge und frühe Entwicklung altrussischer Städte (bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts). 1991. XIV, 371 S., kt. **5616-5**
33. **Henning Bauer / Andreas Kappeler / Brigitte Roth,** Hrsg.: **Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897**
    A. **Quellenkritische Dokumentation und Datenhandbuch.** 1991. 580 S., geb. **5561-4**
    B. **Ausgewählte Daten zur sozio-ethnischen Struktur des Russischen Reiches.** Erste Auswertungen der Kölner NFR-Datenbank. 1991. 532 S., geb. **5562-2**
34. **Jürgen Pagel: Polen und die Sowjetunion 1938-1939.** Eine Studie zur Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges. 1992. 339 S., kt. **5928-8**
35. **Erwin Oberländer,** Hrsg.: **Geschichte Osteuropas.** Zur Geschichte einer historischen Disziplin im deutschen Sprachraum 1945-1990. 1992. VIII, 350 S., kt. **6024-3**
36. **Wolfgang Neugebauer: Politischer Wandel im Osten.** Ost- und Westpreußen von den alten Ständen zum Konstitutionalismus. 1992. VI, 552 S., kt. **6127-4**
37. **Dietmar Neutatz: Die „deutsche Frage" im Schwarzmeergebiet und in Wolhynien.** Politik, Wirtschaft, Mentalitäten und Alltag im Spannungsfeld von Nationalismus und Modernisierung (1856–1914). 1993. 478 S., kt. **5899-0**
38. **Ludwig Steindorff: Memoria in Altrußland.** Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. 1994. 294 S., kt. **6195-9**
39. **Frank Ortmann: Revolutionäre im Exil.** Der „Auslandsbund russischer Sozialdemokraten" zwischen autoritärem Führungsanspruch und politischer Ohnmacht (1888–1903). 1994. 254 S., kt. **6340-4**
40. **Andreas Grenzer: Adel und Landbesitz im ausgehenden Zarenreich.** Der russische Landadel zwischen Selbstbehauptung und Anpassung nach Aufhebung der Leibeigenschaft. 1995. XII, 255 S., kt **6568-7**
41. **Beate Fieseler: Frauen auf dem Weg in die russische Sozialdemokratie, 1890–1917.** 1995. Ca. 320 S., kt. **6538-5**
42. **Christoph Mick: Sowjetische Propaganda, Fünfjahrplan und deutsche Rußlandpolitik 1928–1932.** 1995. 490 S., kt. **6435-4**
43. **Ekkehard Kraft: Moskaus griechisches Jahrhundert.** Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluß 1619–1694. 1995. 223 S., kt. **6656-X**

RANZ STEINER VERLAG STUTTGART

ISSN 0170-3595